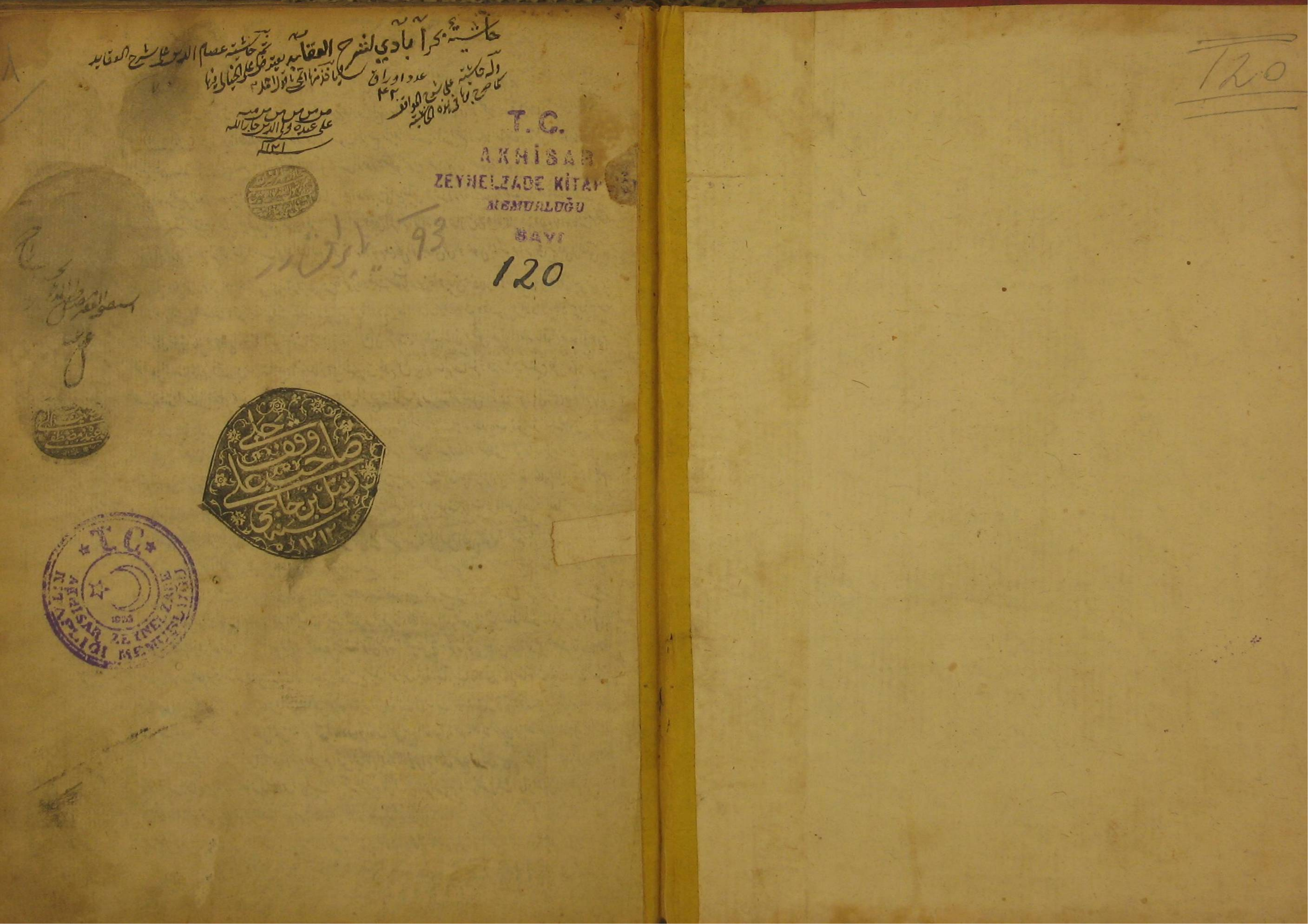

77
120






حاشية بكرآبادي لشرح العقائد بعده حاشية عصام الدين على شرح العقائد
عدد اوراق ٤٢
T.C.
AKHİSAR
ZEYNELZADE KİTAP
MEMURLUĞU
SAYI
120

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفق من شاء من خلقه لمعرفة ذاته بصفاته واصطفى من ارتضاه من عباده بتبليغ رسالاته والصلوة على من ختم حجج النبوة بوجوده وتم بيان الكلام ببعثته
وعلى آله البررة الكرام واصحابه الخيرة العظام وبعد فان شرح العقائد المنسوب الى من نسج شريعة التصنيف بالتحقيق وختم رسالة التأليف بالتدقيق وسد ابواب التحرير
بالتنقيح وطوى بساط التقرير بالتوضيح امام الاوائل واستاذ الاواخر كاشف الرموز ومظهر السرائر معدل ميزان المعقول والمنقول مكمل نتائج افكار الفحول
المختص بانوار الفيض الرباني سعد الحق والدين مسعود بن عمر التفتازاني اعلى الله درجته في اعلى عليين وجعله في زمرة الشهداء والصالحين قد اشتمل مع الكشف
عن معاني الكتاب وتمييز القشر عن اللباب على تحقيق المقام لكن على وفق ما اقتضته الحال وتبيين المرام لكن على وجه الاشارة والاجمال فبقي وجوه فوائده تحت سرادقات
وخفي فوائده في زواياه عن نظر الاذكياء وصعب على جل الطالبين حقه بتمامه ودام على كل الراغبين عن الوصول الى كنه مرامه فخامرني قلبي ان اعلق
عليه حواشي تذلل صعابه وتميط عن وجه مخدراته نقابه وتظهر مخبآت كنوزه وتنشر مطويات رموزه وتبين مفصلاته وتفصل مجملاته وكان يعوقني
عن ذلك عدم الباع في الصناعة وقلة البضاعة والاستطاعة وعجزي عن فهم ما اودع في هذا الكتاب من النكات وقصوري عن الاحاطة بها ...
مع تكسر البال بتفرق الحال وحرمان الاماني والآمال فكنت مترددا في هذا الشأن الى ان برزت من الزمان الى ان اوصل الله تعالى ... وهذا في طريق
الوصول الى هذا المرام فتصديت بما كنت بصدده متوسلا في حل المشكلات بكلام اشياخي في سائر تصانيفهم وشرعت فيه مستعينا بعون عناية الله تعالى
وحسن توفيقه والتكلان على ملهم الصواب فانه الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب قوله المتوحد بجلال ذاته اي المتفرد به في الصحاح توحد برأيه
تفرد به فالباء صلة ويجوز ان يجعل للملابسة والجلال في اللغة العظمة قال في الصحاح جلال الله عظمته وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية او صفة القهر
كما ان الجمال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية او صفة اللطف وصيغة التفعل في شأنه تعالى للمبالغة والكمال لا للصيرورة او التكلف او نحوهما مما يلزم منه المحال
واعلم ان وصفه تعالى بالتوحد بجلال ذاته ليس باعتبار الخصوصية المستفادة من الاضافة ... باعتبار مفهوم المضاف مطلق على ما هو المراد من مثل هذا الكلام فلا يرد ما يتوهم ...
قوله نعوت الجبروت الجبروت فعلوت من الجبر بمعنى الاصلاح او الاغناء او بمعنى العظمة والكبرياء فالمراد بنعوت الجبروت على الاولين الصفات الفعلية وعلى الثالث
صفات العظمة والكبرياء مطلقا ويجوز ان يراد بها الصفات السلبية فان ... بمعنى الصفة السلبية ...
المتقدس عن شوائب النقص ... للكل وان كان في كل بوجه فليتدبر قوله المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته السطوع بمعنى الارتفاع من سطع الصبح والغبار اذا علا وارتفع
والفرق بين الحجة والبينة ان ما يثبت به الدعوى من حيث افادة البيان يسمى بينة ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة ... والمعنى المؤيد بالحجج القطعية اليقينية
التي وفق الله للاتيان بها في اثبات ما ادعاه من النبوة والبينات المثبتة للمطلوب من غير خفاء فالاضافة في الموضعين من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وافراد
الوصف لان كلا من افراد الموصوف منفرد مستقل فيه ويجوز تخصيص البينات بالقرآن لشرفه او تخصيص الحجج به لكونه اقوى المعجزات وهذا وقع في خطبة كتاب الاشارات
اي معظم مقاصد هذا العلم قوله المتوحد بجلال ذاته اشارة الى مباحث الذات مع مسئلة التوحيد زيادة اعتناء بشأنها وقوله وكمال صفاته اشارة الى مباحث الصفات
وقوله والصلوة على نبيه محمد المؤيد اشارة الى مباحث النبوة وما يدل على ثبوتها وفيه اشارة الى ... مباحث الكلام واعجاز القرآن وقوله وعلى آله واصحابه اشارة
الى مباحث الامامة وهي وان لم تكن من اصول الدين الا انهم الحقوها بها دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين
الى سوء اعتقاد فيهم كذا ذكره المحقق الشريف قدس سره في شرح خطبة المواقف وفيه كلام اوردناه في حواشي ذلك الشرح قوله فان مبنى علم الشرائع والاحكام المراد بالاحكام
ما يتعلق بالعقائد وهي الاحكام المنوطة بالاعتقاد ... الاصل تفسير للشرائع قال الشارح رحمه الله في شرح المقاصد في بحث اتحاد الايمان والاسلام شرائع الاسلام
اعني احكامه المشروعة قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كون الكلام اساس قواعد عقائد الاسلام لا يخلو عن شوب شبهة فان قواعد عقائد الاسلام هو الكلام
بعينه ويمكن الجواب بان علم الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة او التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عبارة عن نفس الاحكام مجردة فيصح اعتبار الاساس ...

وفيه نظر اما اولا فلان اطلاق القواعد على التصديقات غير شائع انما الشائع اطلاقها على المسائل واما ثانيا فلان الكلام علم هذا راجع الى البراهين واما ثالثا
فلان علم التوحيد والصفات علم كما ان عبارة عن التصديقات دون المسائل ولا يبعد ان يقال هذا الكلام مبني على ما عليه البعض من ان العلم عبارة عن مجموع المبادي والموضوعات
والمسائل وفيه انه يخالف ما سيصرح به من ان المراد بعلم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام هو العلم المتعلق بانفس الاحكام الاعتقادية المأخوذة من الشرع ويجوز
ان يجعل العقائد بمعنى اللغوي على اعتبار تشبيه العقائد بمعالم القواعد في الكلام كناية وتخييل هذا والاولى ان يقال الكلام هو التصديقات والقواعد المذكورة هي متعلقاتها ويحمل
جعل كلام التصديقات ... ومتعلقه اساسا لها ... واما الثاني فمن حيث ان المتعلق كالموضوع الذي هو اساس للعارض واما الاول فمن جهة ان القضية انما تكون قضية بالفعل
عند تعلق التصديق بها واما في جعل الاعتراض بان مثل هذه الاساسية لا يختص بعلم دون فلا مدح بهذا العلم خاصة فجوابه ظاهر عند التامل قوله المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام الغياهب جمع غيهب وهو الظلمة الشديدة والمراد بالشك في الامور الواجب اعتقادها يقينيا وبالوهم تجويز احتمال نقائضها والانخفاض الغياهب
بالشكوك والظلمات بالاوهام لان الوهم يشتمل على ظن بتلك الامور بخلاف الشك فانه تصديق به اصلا فشبهه اي الحال اللازمة للشكوك والوهم وهي الكدورة العارضة
للنفس من جهة فوات اليقين بالظلمة في المنع عن الوصول الى المطلوب فالاضافة في غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اضافة الى السبب والمنشأ ويجوز ان يجعل من
قبيل اضافة المشبه به الى المشبه قوله نجم الملة والدين والشريعة والملة والدين متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فان الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة من حيث
انها مورد الشارع تسمى شريعة ومن حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث انها تملى وتكتب تسمى ملة فان الاملال هو بمعنى الاملاء قوله في دار السلام هي الجنة
سميت بالسلامة اهلها عن كل آفة ... ويجوز ان يجعل السلام من اسماء الله تعالى فالاضافة ... كما في بيت الله تشريفا قوله من هذا الفن حال
من الغرر والدرر ولفظة من للتبعيض ولو قدر في الكلام لفظ المسائل اي من مسائل هذا الفن لكان احسن وفيه ان الاصح ان الحال على ذي المجرور قوله في ضمن
فصول آه متعلق بيشتمل على الغرر والدرر واشتمالها كان باعتبار انها في ضمن فصول او يشتمل عليها حال كونها في ضمن فصول والمراد بالفصول هي المسائل مطلقا على ان يكون الفصل
بمعنى المفصول اي المفصول من الوصل او بمعنى الفاصل اي الفاصل بين الحق والباطل وبالنصوص هي المسائل الظاهرة التي لا ينطق ... خفاء ولا شبهة ...
ويمكن ان يجعل الاول عبارة عن المسائل المفصولة من البرهان والثاني المسائل المنصوص عليها في الحديث او القرآن قوله هي للتعيين ... وفصوص شبه اليقين بالخاتم
فاثبت له الجوهر والفص فيكون في الكلام كناية وتخييل قوله ونشر مطوياته ونظهر مكنوناته نشر المطوي بمنزلة تفصيل المجمل واظهار المكنون بمنزلة تبيين
المغلق فيكون في الكلام لف ونشر على ترتيب اللف فيعتبر العطف بين الرابع والثالث ثم يعتبر عطفهما على مجموع الاولين كما اعتبر في قوله الاول والآخر والظاهر والباطن
قوله مع توجيه الكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح يحتمل ان يكون متعلقا بقوله اشرح وبقوله فصل اي مع توجيه الكلام المتن في صورة التنقيح اي حيث اورد
الكلام منقحا مهذبا فان ذلك في الحقيقة يرجع الى التوجيه وفي تنبيه على المرام في صورة التوضيح اي حيث اورد الكلام واضحا مبسوطا والاظهر ان يقال معناه مع توجيه
للكلام توجيها كائنا في تنقيح اي لا حشو في توجيهي للكلام المتن وكذا لا خفاء في تنبيهي على المرام وكتحقيق للمسائل غب تقريرها اي عقيب تقريرها بمعنى التحرير اولا
مسائل الكتاب على ما ذكر فيه ثم احققها على ما ينبغي قوله وتدقيق للدلائل اثر تحريرها يعني اورد الدلائل على المسائل على ما ذكر في كلام القوم ثم ادقق
فيها ولو ذكر التحرير مع المسائل والتقرير مع الدلائل لكان اولى كما لا يخفى قوله وتفسير للمقاصد بعد تمهيدها اي تمهيد ما ادخل في تفسيرها ويتوقف هو عليه والمقاصد
هي المسائل وتحقيقها عبارة عن جعلها محققة مثبتة بالدلائل والبراهين وتفسيرها عن ازالة ما كان فيها من الخفاء بالبيان قوله طاويا كشح المقال الكشح ما بين
الشرح والكشح ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف يقال طوى فلان عني كشحه اذا قطعك كذا في الصحاح ففي الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح قوله
اعلم ان الاحكام الشرعية اعلم انه رحمه الله اراد قبل الشروع في المقصود ان يميز العلم المشروع فيه ليكون الطالب على بصيرة من المختص به
ليحصل له بصيرة في شروعه ثم تبيين وجه تسميته باسمه ليزداد بصيرة في طلبه ثم تفسير الى جهة ما وقع فيه من المخالفة والاختلاف تتميما للتمييز وتكميلا للبصيرة

ثم يرغب في تحصيله ببيان جهة شرفه ثم يعقب جميع ذلك بدفع شبهة تتوجه على سابق الكلام وتتفق على ذلك بالتمام ولما اختلف العلماء في هذا العلم وتعليمه وتعلمه
فذهب بعض المتعمقين من المجتهدين الى انه مكروه او حرام وطائفة اخرى من المتأخرين الى انه فرض عين او فرض كفاية واقوى ما تمسك به النوع الاول من
اثبات مطلوبه انه لولاه لدونه الصحابة والتابعون وكيف لا وقد وقع منهم الاهتمام بالمباحث الجنسية كمباحث الاستنجاء وكونها وارادوا ان يشير الى
دفع ما استدلوا به اذ مع ذلك لم يتصور ان شارح المنتخب التوجه الى هذا العلم حتى ابدى ما به يتميز عنده تميزا موجبا للبصيرة في الشروع وما يفيد الاعتناء
بتحصيله من بيان جهة شرفه فعقد هذا الكلام الذي حاصله ان الاحكام المنسوبة الى الشرع مطابقة للواقع او غير مطابقة له قسمان احدهما اعتقادية هي معلومات
هذا العلم والاخرى عملية هي معلومات علم الفقه الذي لا اختلاف في وجوب الاشتغال به تميز العلم المطلوب ولا يتميز معلوماته على وجه يتجلى له شرفا بالقياس الى العلم
الآخر الذي وجب الاشتغال به وتوطئة لما ينصرف اليه الفصل من الدفع المشار اليه بقوله فقد كانت الاوائل آه وحاصله الاشارة الى النقض وحل اما النقض
فعنوان ما ذكرتم من الدليل جار في الفقه ايضا وقد تخلف عنه الحكم واما الحل فهو بيان جهة عدم اشتغال الاوائل بما اشتغل به الاواخر من تدوين العلمين فتدبر
والمراد بالحكم ههنا وقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمراد بنسبته الى الشرع اخذه منه فان النسبة اليه وان كانت اعم من
هذا معنى الا ان مرادهم ههنا في هذا المقام ذلك كما وقع به التصريح في الكتب المعتبرة والمراد بالشرع ههنا هو ما اخذ تلك الاحكام من الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وصح القول باخذ جميع من الشرع وان كان بعضها قد ثبت بالدليل العقلي بمعنى انه قد ورد دليل شرعي على كل منها فتامل قوله منها ما يتعلق بكيفية
العمل اي بعضها على ان يكون كلمة من تبعيضية مبتدأ اذ كان المجهول المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام الشرعية لا ثبوت الابعاض لها وقد صرح رحمه الله تعالى
تمثيل ذلك في شرح الكشاف وتوده به وتتعلق بالتاء المثناة من فوق حملا على معنى بعض بتأويله تأنيث فرعية وعملية والمراد تعلق بكيفية ان يكون المقصود الاصلي
منها العمل قوله وتسمى فرعية وعملية واطلق ما ظاهره ايضا كما صرح به في شرح المواقف والشارح في شرح المقاصد ايضا والمفهوم بحسب السياق من كلامه انه قد يطلق
عليه الاحكام مطلقة ايضا اي من غير تقييد بالظاهرية قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد بمعنى ان يكون المقصود الاصلي منها الاعتقاد فان قلت ههنا احكام شرعية هي مسائل
فلم يتعرض لها ههنا وتعرض لها فيما بعد قلت انها غير شرعية بالمعنى المذكور وهو الاخذ من الشرع فانها ماخوذة من كلام البلغاء والعقل لا من الشرع بمعنى ان مبادئها
النصوص الكتاب والسنة والاجماع لان هذه الامور موضوع هذا العلم والموضوع لا يمكن ان يكون مبنيا تفصيله واما التوحيد فانما هو علم الاصول فيما بعد فستعرف وجهه
قوله وتسمى اصلية واعتقادية على ما يدل عليه ما ذكر في شرح المواقف لكن كلامه في شرح المقاصد يوافق ما في الشرح قوله لما ان الاستفادة الاخرى جهة الشرع
بخلاف الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فانها وان كانت ايضا ماخوذة من الشرع بوجه كما سبقت الاشارة اليه الا ان منها ما يجب ان يثبت بمجرد الشرع ان الاوجه
تسميتها بهذين وهي انه قد يطلق الاحكام مطلقة على ما يقابل من الاحكام الاعتقادية لمزيد اهتمام بتميزها فاذا اطلق لفظ الاحكام تبادرت الفرعية كما تستفاد
الى الفهم قوله لما ان ذلك اشهر مباديه واشرف مقاصده اعلم ان الكلام ههنا في كلام العلماء كما سيصرح به ان موضوعه ذات الله تعالى فقط فالبحث فيه لا يكون
الا عن ذاته وصفاته مطلقا وما يرجع الى الصفات الفعلية له عند التحقيق من النبوة والسمعيات فالظاهر ان يجعل الصفات في التسمية على الصفات الموجودة له تعالى عند
اهل السنة ليصح القول بكون علم التوحيد والصفات اشرف مقاصده الكلامية نعم لو لم يعتبر رجوع مباحث النبوة والسمعيات الى مباحث الصفات بل يدعى انهم
افردوها عن ما حملها عليه من مباحث ليصح ذلك ايضا لكنه خلاف التحقيق كما يرشد اليه كلام المحقق الشريف في اوائل حواشي التجريد وكلام الفاضل الاصفهاني
في شرح الطوالع في بيان الموضوع فان قلت ليس اثبات وجود الصانع اشرف الجميع قلت هو من مبادي هذا العلم لا من مسائله لان بيان انية
موضوع العلم ان كانت محتاجة الى البيان انما هو في علم آخر اعلى منه هذا والاولى ان يحمل على التوحيد والصفات على ما يتعلق باثبات وجود الصانع
الواحد وثبوت الصفات الموجودة له وذلك لان المقصود في هذا الفن اثبات وجود الصانع الواجب بلا اشتباه واما عدم بيان انية موضوع العلم

العلم فنفيه كلام اورده رحمه الله عليه في شرح المقاصد قوله لصفاء عقائدهم صفاء كاملا لا يشوبه كدورة وخفاء اصلا والمراد بالعقائد البواطن اطلاقا للحال
على المحل اي لصفاء بواطنهم وعدم عروض الكدورة الناشئة من اتباع الهوى والآراء قوله ببركة صحبة النبي عليه السلام ناظر الى الصحابة كما ان قوله وقرب العهد بزمانه
ناظر الى التابعين ولما كانت الحضرة النبوية عليه افضل التحية والسلام اكمل الكمل كانت صحابته الاخيار ببركة اصفى عقائد من التابعين وهم ببركة صحبتهم
كذلك بالنسبة الى من بعدهم وهلم جرا واما اقتضاء قرب العهد بزمان النبي عليه السلام صفاء العقيدة بالذات فليس مما يثبت بالعقل قوله ولقلة الوقائع والاختلافات
وبهذا علم استغناؤهم عن تدوين الاول اعني الفقه كما ان بقوله لصفاء عقائدهم الخ علم استغناؤهم عن تدوين العلم الثاني اعني الكلام وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
المعتمدين في حل شبه المشكلات اما الصحابة فالى شيوخهم وهم الخلفاء الراشدون دون غيرهم ممن امتاز وفيما بينهم بكمال الرأي في الامور الدنيوية و
الدينية وحسن الحفظ والضبط فيما سمعوا من الحضرة النبوية عموما سيما علي كرم الله وجهه اذ قد نقل ان الخلفاء الثلاثة خصوصا عمر رضي الله عنهم كثيرا ما رجعوا اليه
في الوقائع المشكلة واما التابعون فالصحابة الذين وصفوا بانهم كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وترتيبهما ابوابا وفصولا اي جعل كل منهما مبوبا مفصلا ووضع
كل من تلك الابواب والفصول في مقام يليق به بحسب ما يوجد من المناسبة بينه وبين ذلك المقام الذي لم يوجد في غيره وهذا الازم للتدوين عادة قوله وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا يحتمل ان يكون المراد بالاصول امهات المسائل وبالفروع ما عداها او يكون المراد بالاصول ما يكون الاهتمام بها اكثر والاحتياج اليها اوفر وبالفروع
ما يقابلها قوله الى ان حدثت اي استغنوا مستمرا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين واعلم انه يحتمل ان يكون قوله الى ان حدثت الفتن
بين المسلمين اشارة الى واقعة مخالفة المعتزلة كما سيحكي ذكره قوله والبغي على ائمة الدين الى قصة خروج الخوارج قوله وظهور اختلاف الآراء الى قصة خلاف
المبتدعة في امر الخلافة قوله والميل الى البدع والاهواء ناظر الى الجميع ذلك فان هذه الفرق قد خصوا من بين فرق اهل الاسلام لمزيد اهتمام من اهل السنة برد اوهامهم
ودفع شبههم ومن بينهم المعتزلة كما ستعرف فلذا اشار الى الباعث على تدوين الكلام قوله وكثرت الفتاوى الى الباعث على تدوين الفقه قوله
فاشتغلوا اي اذا كان الامر على ما ذكرنا فاشتغلوا بالكلام بالنظر والاستدلال لاستخراج عقائد الدينية والاجتهاد والاستنباط لاستخراج الاحكام الفرعية
قوله واحتاجوا الى هذا خاصة اي البحث على احوال الادلة التي تستنبط هي منها الاعتقادية والسمعية قوله فدونوا القواعد الاصولية المتعلقة بها والى الاشتغال
في قوله وتمهيد القواعد والاصول اي اشتغلوا قبل الاستدلال والاجتهاد بتمهيد القواعد العقلية والاصول السمعية المحتاج اليها في ذلك لكن لما لم يحتاجوا الى القواعد
العقلية التي هي المبادي التصديقية لعلم الكلام الى تدوين العلم لان ما يحتاج منها الى البيان قد بينت في العلوم الحكمية اقتصروا على انهم لما كانوا بصدد تدوين علم الكلام
والمسائل المتاخرون ان احتياج رئيس العلوم الشرعية الى غيرها سيما العلوم الفلسفية مما لم تستحسنه الطبائع السليمة جعلوا تلك المباحث وكذا مباحث النظر والاستدلال
داخلة فيه وللتكاسل عما يعتقدون من مذاهب الفلاسفة على وفق ما في شرح المواقف من عدم تجويز بيان مبادي هذا العلم في العلوم الفلسفية وما جوزه الى ذلك على ما صرح
به في شرح المقاصد من جعل وجه ايراد المسائل الحكمية في كلام المتاخرين شيئا آخر كما سيأتي وبما ذكرنا ظهر لك وجه التوضيح الى علم الاصول اهتماما ذكره
في تقسيم الاحكام الشرعية قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه فان قيل الفقه نفس معرفة الاحكام العملية لا ما يفيد معرفتها
وقد عرفوا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية فالجواب ان المراد بلفظ ما المسائل وهي القضايا الكلية والتصديقات المتعلقة باحكامها
وبالاحكام المضاف اليها المعرفة الاحكام الجزئية والمسائل والتصديقات المتعلقة بها تفيد معرفة الاحكام الجزئية فاذا المعرفة ادراك الجزئيات
بطريق التفريع فان قلت العقد بالكلية اي تفيد القضايا الجزئية اي الشخصية وهي النوع لا المعارف الجزئية قلت الحاصل من الدليل بالذات هو الاحكام
والعلم بها حاصل ايضا بالتبع كما حققه المحقق الشريف في حواشي شرح المطالع فلا اشكال من هذا الوجه الا ان الاشكال من جهة ان الماخوذ من الادلة
التفصيلية والمعلومة بها هي الاحكام الجزئية ويمكن دفعه بجعل قوله عن ادلتها صلة الاحكام فاعل التفيد او باعتبار الواسطة او بجعل تعلق كلمة
الكلية

عن بالاحكام او بالموقوف لا باعتبار جزئيتها فتدبر وقيل المراد ان كل المدلولات فان من طالعها ووقف عليها ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولكن
ان يقال هذا التوثيق علا ما قدم من جعل اجزاء العلوم ثلثة على ما مر والكل تكلف ولا يبعد ان يحمل على التصديقات وتصحيح الكلام بالتغاير الاعتباري كما فعل ذلك المحقق الشريف
عليان في شرح المطالع الاعراض الذاتية هي الموضوع خارج عن ان تفيد انتزاع الاثار المطلوبة به ونظيره ان يقال علم زيد يفيد صفة كمال فاحسن التامل والمراد
بالاحكام العملية من الشرعية فلا يرد الحكمة العملية على ان المراد بالادلة السمعية ومعنى كون الاحكام عن ادلتها التفصيلية ان يكون كل حكم عن دليل دليل ويكون
وكون الاحكام عن ادلتها شرعية ما لا استدلال بملاحظة الحيثية فيخرج علم الله تعالى بالاحكام لانه ليس مستندا الى الادلة وكذا ما هو بطريق الحدس من علم الرسول وجبرائيل
عليهما السلام والاتي والالهي في الاحكام للاستغراق فلا يرد ان للرسول عليه السلام اجتهادا ببعض الاحكام وفيه اشكال مذكور في كتب الاصول مع جوابه وكذا ما علم
الدين ضرورة فانه لا يسمى فقها وكذا علم المقلد وقيل ان المقلد ربما يبلغ درجة الاستدلال فيجوز ان يعرف كل مسئلة مسئلة من دليل دليل وقد احترز والعلم
بان المراد العلم المقابل للظن في الحد وحمل الادلة المذكورة فيه على الامارات بان حققوا ان لا يحصل له باستدلاله الا الظن بالاحكام بخلاف المجتهد اذ قد حصل له
العلم ومقام ذكر التحقيق الاصولية قوله ومعرفة احكام الادلة اي وسموا ما يفيد معرفة احكام الادلة وقيل يجوز العطف على الموصول وكذا الكلام في قوله
ومعرفة العقائد وقوله اجمالا قيد للادلة اي لادلة الاجمالية الكلية وهي التي يبحث عنها في الاصول من جهة حجيتها ودلالتها مثل ان يقال الكتاب حجة مثلا
وحجته دلالة كذا وكذا في فوائده متعلقة بالاحوال اي معرفة احوال الادلة التي يعتبر في افادة الادلة الاحكام قوله ومعرفة العقائد عن ادلتها اليقينية على
ما ذكر في المقاصد من ان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية قال في شرحه واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات
لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا هذا انسب مما ذكره في شرح المقاصد من التسمية بعلم الكلام واما على ما ذكره هنا فالاوجه اعتبار التعلق الاول اي
الكتاب الذي هو علم الكلام للالفاظ بعلاقة الجزئية والكلية اي معانيها وذلك لان الكلام انما هو عنوان الاجزاء الكتاب الذي هو في هذا الكلام العلم
وهي الالفاظ كما يدل عليه قولهم في كذا ولا يخفى انه يلزم على هذا انه قد كان بلا اسم او سمي بغير هذا الاسم بعد التدوين مرة قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر
مباحثه فعلى هذا ايضا كان الاوجه ان يسمى اولا بعلم الكلام ثم يحذف لفظ العلم ويسمى بالكلام ولا يبعد ان يقال صار الكلام اولا اسما لمسئلة قدم القران
لكونه اسما لموضوعها ثم جعل اسما لجميع المسائل تسمية للكل باسم اشهر اجزائه قوله ولانه يورث قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيقول
اما كونه مورثا للقدرة فلما اورده شارح المواقف فقد كس في ذلك حمل كونه بازاء المنطق على معنى اخر فانه قال اي بمعنى ان لهم علما نافعا في علومهم
سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام ولا يخفى ان هذا ايضا راجع الى ذلك عند التحقيق فان النفع اذا لم يكن بطريق
ايراث القدرة على النطق لا يصير سببا للتسمية بالمنطق فالاوجه ما فعله رحمه الله قوله ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما يجب على كل مسلم
ان يحصل والعادة جارية بالعلم والتعلم بالكلام فالمراد بالوجوب العادي الشرعي لا العقلي قوله فاطلق عليه الكلام اي اولا اذ لو لم يقيد به لصار اسما
قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ الاشتراك في كونه اول ما يجب حتى يخص بالتسمية واما احتمال تسمية الغير به بغير هذا الوجه
فقائم في سائر الوجوه ايضا انه لم يتوجه لوجه التخصيص فيه كذا قيل فيه انه يجوز ان يكون عدم التوجه للاعتماد على ما ذكرناه لظهوره ولما في
تلك الوجوه الباقية ايضا قوله انما اكثر ادعاء قوله وغيره قد يتحقق اشارة الى جهة اختصاص الاسم لما وقع فلا حاجة اليه اذ اللزوم في التسمية
بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا الغير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد عليه انه ترك هذا
الاعتبار الاولى في الوجوه الثلثة المتقدمة مع امكانه هناك ايضا قوله كانه هو الكلام المراد به الكلام النفسي كما في قولهم ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قوله والموقوف اكثرها قيد الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف من ان

ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله الشارح لان تأييده ما يتوقف عليه الشرع غير ظاهر قوله وهو الحق والاشارة الى وجه المناسبة وبهذا الاعتبار يسمى الكلام
ما تنزل منزلة التقيد بل اشد من الجرح على ما اشار اليه من اولى التحقيق بقوله وجراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان فهذا هو كلام القدماء اي
الكلام الموقوف على ما يفيد استغراق العقائد الدينية فقط هو كلام القدماء فانهم اشتغلوا برد الفلاسفة وتزييفها ولم يخلطوا شيئا منها بكلامهم والتسمية
وما نقل منهم ذكروا اوجها بعد ذكر كلامهم قوله ومعظم خلافياته مع الفرق الكلامية اي ما وقع فيه من الاختلاف انما هو في الخارج مع الفرق الكلامية فلا يرد
ان اكثر مسائل الكلام تخالف الاصول الحكمية قوله ولانه اول فرقة ان يسمى بهذا على الاختصاص بمعظم الخلافيات بل هو ذكره بعده من قولهم اشتغلوا ويمكن ان يقال
تقديمهم فيما خالفوا ظاهر السنة وما عليه جماعة الصحابة يوجب عدم اهمال من اهل الحق في الرد عليهم بوجه من الوجوه فلا حاجة الى الانضمام المذكور وذلك ان
وما اسميهم واصل بن عطاء بيان لكون المعتزلة اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف وهو انما يثبت بملاحظة معلوميته من الخارج اي انهم تكلموا قبل ذلك
الا غير هذه الفرقة قبله وفي شرح المواقف ان اول من احدث القول بهذا واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
صاحبها يسمى بالكفر بما اتصف به من الاعمال الصالحة ولا بالايمان لانها عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق كذا في شرح المواقف قوله ويثبت المنزلة
بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا الواسطة بين الجنة والنار ليكون منزلا لهذا الشخص كما هو المتبادر من العبارة اذ الفاسق عندهم مخلد في النار
كما عند الخوارج الا اذا تاب كما يجيء انه لا واسطة بين الجنة والنار عندهم قوله الجبائي بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة قرية بالبصرة وقيل بتخفيفها قرية
بشمسشتر وقيل بكازرون قوله فيلزم اتفق ان مات اخ المقصود من هذا الكلام الزام ما يجوز عندهم من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ودون
الاصلح على الله تعالى الزاما يقلد به على الكلي ببطلان مذهبهم وهذا الزام من الشيخ انما هو بعد توقف ببطلان مذهبهم عنده وليس تركه مذهبهم لمجرد هذا
الالزام فلا يرد ما يتوهم فافهم قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب فان قيل قد تقرر انه لا واسطة بين الجنة والنار عندهم والدخول في النار يلزمه العقاب
وفي الجنة الثواب قلنا لا نم اللزوم على قاعدتهم فانهم قد نصوا على ان اطفال المشركين خدام لاهل الجنة بلا ثواب فيقع هذا لمجرد فادخل الجنة على الاحوال
فهاهنا يدل عليه سياق الكلام ولا فرق في ذلك على الايمان والطاعة وكذا الكلام في قوله فخلقت انا قوله اني كنت اعلم انك لو كبرت
لعصيت اي كنت اعلم على ان بلوغه ذلك بما اي عليه من الصفات المجهولة اي علمي انك لو بلغت الى سن التكليف بعيد عنك ما يترتب عليه العقوبة الاخروية
البتة وكبرت بكسر الباء في السن وبضمها في الجثة قوله فلكان الاصلح لك ان تموت صغيرا بناء على قاعدة وجوب الاصلح في الدين ان لم يكن الا صلح البلوغ
لم يصدر منه كبيرة الا ان يموت قوله فبهت الجبائي اي تحير وسكت قال الله تعالى فبهت الذي كفر اي صار مبهوتا قوله فسموا اهل السنة والجماعة المشهور
من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر اقطارهم الاشاعرة اصحاب ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى عليه وفي ديار ما وراء
النهر الماتريدية اصحاب ابو منصور الماتريدي والماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين والاستثناء
في الايمان وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهم الى البدعة والضلالة خلافا للمتعصبين كذا في شرح المقاصد قوله ثم لما
نقلت الفلسفة الى العربية من اليونانية وامعلمون الاول هو ارسطو ولذا سمي بالمعلم الاول والناقل هو ابو نصر الفارابي ولذا سمي
بالمعلم الثاني قوله خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة المتبادر من الخلط ان لا يجعل تلك المباحث داخلة في الكلام بل ذكرت في كتبه ممزوجة
بمباحثه للرد والتزييف ومن الادراج يحمل على الوجه المذكور ان يجعل داخلة فيه ولعل كلا الاعتبارين واقع منهم والنظام ممن سوق
كلامهم هنا والملايم عما خرج به في شرح المقاصد من تجويز بيان مبادي هذا العلم في العلوم الحكمية على ما مر ان يقال ايراد تلك المباحث
في اول الامر انما هو للابطال لكن لما شرعوا في الامر الى ايراد معظمها لم يستحسنوا كون المقصود بالذات اول بكثير من المقصد

بالنسبة فيعم موضوع الفن بحيث يتناول تلك المباحث ايضا وفيه انه ليس المراد جميع ما اورد في كلام المتاخرين من المسائل الحكمية للابطال كما يفهم عن كلام ... بل
بعض ما اورد فيه فانه تحقيق وافادة ما يستعان به في التفصي عن ... المضايق كما صرح به في شرح المقاصد قوله وهذا هو كلام المتاخرين اي
الكلام المخلوط بالفلسفة سواء اعتبرت المسائل الفلسفية جزء منه ام لا فان كلام القدماء ايضا ... مطلق كما مر آنفا وبالجملة هو اشرف العلوم شرعية كانت
او غير شرعية لكونه اساس الاحكام الشرعية لابتناء تلك الاحكام عليه ورئيس العلوم الدينية التي هي سواه لنفاذ حكمه فيها كذا في شرح المواقف فان قلت
قد تقرر ان جهات شرف العلم منحصرة في ثلثة وهي التي اشار اليها بقوله هذا من شرف الموضوع وشرف الغاية ووثاقة الحجة قال في المواقف بعد ذكره
هذه الامور فهو من جميع جهات شرف العلم لا يعدو ما قلت الحصر انما هو بالنسبة الى امور يكون كل منها جهة الشرف بالاصالة والاستقلال وهذا ليس كذلك بل هو
لازم لتلك الثلثة وانما افرد بالذكر لكونه اجمالا للتفصيل الذي ذكره بعده فان التفصيل بعد الاجمال اوقع في النفس وكون معلوماته العقائد الاسلامية
فيكون موضوعه اشرف موضوعات العلوم مطلقا فان من المعلوم ان العقائد الكلامية لا تكون خارجة عما يتعلق بذاته تع كما مرت اليه الاشارة
فيكون موضوعه ذات الله تع من حيث انه يتعلق به اثبات تلك العقائد وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وقال في شرح المقاصد
ما يتأدى اليه الخ ... من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوق الكل طبعا يسمى منفعة قال
وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبهة المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش
بالمحافظة على العدل في المعاملة التي تحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر
وسوء الاعتقاد قوله وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية بخلاف الآلهي للحكماء فانه ... قطعية ... فلا ينكشف
المطلوب عن كدورة الوهم الذي يزاحم العقل في افكاره وفيه ان الظاهر ... تقييد التأييد بالاكثر لاخراج ما يتوقف ... من العقائد
فلزم منه ان يكون جميع ما سوى ذلك من الاعتقادات قطعية عقلية على ما يفيده قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية والظاهر ان السمع والبديهي مما ليس من هذا القبيل
فاما هو ... في الدين فانه قد يترك تعصبا وجهلا فلا يلتفت اليه في الكلام بل قد يغير اعتقاد المسلم كما ترى في هذا زماننا ... الكلام في الاحياء العلوم العلماء
المتعصبون ولو لحق بهم العلماء السوء قوله واما الخائض فيما لا يعنيه ... غوامض المتفلسفين قال الله تعالى حكاية عن اهل سقر لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وقال النبي عليه السلام اعظم الناس خطايا اكثرهم خوضا في الباطل والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
وفي تلخيص الحجج للامام الزاهدي كان ابو حنيفة رحمه الله عليه يكره الجدال على سبيل البحث لا على سبيل ... حتى روي عن ابي يوسف رحمه الله عليه قال كنا جلوسا
عند ابي حنيفة رحمه الله اذ دخل عليه جماعة في ايديهم رجلان فقالوا ان احد هذين يقول القرآن مخلوق وهذا ينازعه ويقول انه غير مخلوق قال لا تصلوا
خلفهما لانهما ... في الدين وهي بدعة وقال ابو يوسف رحمه الله من طلب الدين بالكلام فقد تزندق يعني به كلام الفلسفة وكلام الخصومة فاما
المجادلة على سبيل الحق على ما قال عز وجل وجادلهم بالتي هي احسن فلا كراهة فيه بل هو المامور به كذا وجد بخطه رحمه الله قوله ثم لما كان مبنى
الكلام على الاستدلال الخ اي لما كان بناء الكلام على امرين الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع المحدث اياها وعلى انه واحد لا شريك له وعلى
ثبوت الصفات الذاتية والفعلية له والانتقال من تلك الامور المثبتة بالاستدلال المذكور الى اثبات السمعيات وهو ما عدا الامور المذكورة من الاعتقادات
ومعنى الانتقال ان ثبوت السمعيات انما يمكن بعد ثبوت تلك الامور بالاستدلال المذكور على ما هو طريقة المتكلمين من انهم يستدلون بوجود المصنوعات
على وجود الصانع وما ... كما ستقف عليه قوله ناسب تصدير الكتاب على ان الحكم بثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها ... ومنكره
وقد ... المناسبة ... التوسل بذلك التنبيه ... ما هو المقصد الاتم وهو اثبات وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله فيتمكن من اثبات

من اثبات مقاصده وهي الانتقال منه اليه ووجه التوسل بالتنبيه للاثبات مع الذهول غير منصور ... الحكم بثبوت الاعيان اي الجواهر والاعراض انما هو يصح باعتبار ارادة
بالذكر لما انها اظهر المحسوسات ولا يبعد ان يحمل ... بمعنى الاحساس مطلق الاطلاق للخاص على العام وتخصيص الحكم بالمحسوسات بناء على نفي المجردات قال اهل الحق وهم
اهل السنة والجماعة القائلون بما اثبت في هذا الكتاب من الاحكام الاعتقادية وفيه تعريض لغيرهم بانهم ليسوا على الحق في ذلك هذا اذا جعل القول جميع ما في الكتاب
واما اذا جعل قوله حقائق الاشياء ثابتة وقوله والعلم بها متحقق كما هو الظاهر من كلام الشارح فاهل الحق هم القائلون بهاتين المسئلتين اي اهل الحق فيهما وهم ما خلا
السوفسطائية يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب اعلم ان المفهوم من هذا الكلام ان الحق في الاصل حال الحكم فقط ثم يطلق على هذه
الامور اما بالحقيقة العرفية او بالمجازات المشهورة كما ستعرف ومن كلام شرح المطالع حيث قال والحق حال القول او العقد المطابق للواقع انه
حال القول ملفوظا كان او معقولا والعقد اي الاعتقاد وفي كلام رئيس الحكماء ان الحق يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دائما وعلى القول
او العقد اذا طابق الواقع قوله باعتبار اشتمالها على ذلك اي باعتبار اشتمال كل مما ذكرناه على الحكم المطابق للواقع وان كان ذلك الاشتمال في كل على
وجه فان اشتمال القول عليه باعتبار انه يدل على ما فيه الحكم المطابق للواقع وهو القضية المعقولة واشتمال العقيدة المراد بها ههنا تلك القضية فانه لو كان
المراد بها ما يتعلق به الاعتقاد حقيقة فهو نفس الحكم فلا معنى للاشتمال حينئذ لان ارادة رحمه الله عليه به الحكم في هذا المقام هو وقوع النسبة او لا وقوعها كما صرح به
في شرح المطالع لا الايقاع او الانتزاع كما ذهب اليه ... باعتبار انه اجزاؤها واشتمال الدين عليه باعتبار ان الاحكام الواردة فيه كلها مطابقة
للواقع واما اشتمال المذهب عليه فليس كاشتمال الدين اذ جميع احكام المذهب الحق لا يجب ان يكون مطابقا للواقع لان المذهب الباطل ... بل لا بد ما
يكون بعض ما هو من اصوله او ... غير مطابق فالظاهر ان ... باعتبار مطابقة ما هو العمدة والاصل ... حاجة في ذلك
واما الصدق فقد شاع الخ المفهوم من هذا الكلام مع قوله وقد يفرق الخ ان الحق والصدق بمعنى واحد لكن الحق الذي بمعنى الصدق هو المصدر
المذكور بمعنى الموصوف بما ذكر انما هو الصفة فانه قد جاء مصدرا وصفة ثم قد يقال كلام صدق كما يقال رجل عدل مبالغة ومجازا وكلامه في الفرق
يشعر بان المراد ... المعنى الصادق والظاهر من كلامه شيوع الصدق في الاقوال وتعيينه بقوله خاصة ان اطلاق الحق على الامور المذكورة ايضا
شائع والمتبادر ... من الشيوع ان يكون حقيقة ويجوز ان يكون مجازا مشهورا قوله معتبر في الحق من جانب الواقع فالمنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو
الواقع الموصوف ... بكونه حقا اي ثابتا متحققا فسمي الحكم الذي يتعلق به تلك المطابقة حقا بهذا الاعتبار واما تسميته بالصدق في الاعتبار الذي ذكر
في حواشي شرح المطالع ... انما للتمييز وقيل بل لانه يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه فالواقع على الاول مطابق بالكسر
وعلى الثاني مطابق بالفتح والامر ... في الحكم بالعكس والوفق اعتباري قوله حقائق الاشياء ثابتة اي في الخارج فانهم لم يقولوا بالوجود الذهني واختلاف السوفسطائية
انما هو فيه واعلم ان الحكم بثبوت حقائق الاشياء على تقدير حمل الشيء بمعنى الموجود كما يدل عليه توجيه السؤال الآتي صحيح على ظاهره واما على تقدير حمل المعنى
الاعم كما هو الظاهر من تعريف الحقيقة فانما يصح باعتبار الحمل على الجنس قوله وحقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو لفظ ما موصولة والضميران المرفوعان للشيء والمجرور
لما والباء سببية متعلقة بالنسبة الخبرية ... والمعنى حقيقة الشيء الامر الذي بسببه ذلك الشيء هو ذلك الشيء ولو قال حقيقة الشيء ما به هو هو او ما به الشيء هو لكفى وفي المواقف
لكل شيء حقيقة هو بها هو قال رحمه الله عليه ... في شرح المقاصد وزعم بعضهم انه اي تعريف الماهية بما به الشيء هو هو صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان
الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا فقيل عليه الشيء بمعنى الموجود فيكون المعنى
ما به الشيء ما به الموجود موجودا وهو صادق على العلة الفاعلية واجيب بعد تسليم كون الشيء بمعنى الموجود بالفرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك
الموجود فان الصادق على العلة الفاعلية هو الاول والمعنى على ذلك التقدير هو الثاني والعلة ... ان الموجد انما يعطي الوجود ... اعلم ان المذهب ...

انما حصلت تلك التعقل بخصوصه المادة المحل وتوضيح المقام ان كل شيء من الاشياء له عوارض خارجة عن ذاته وحقيقته ولا دخل لشيء منها في كون ذلك الشيء بل لو قطع
النظر عن جميعها فهو ذلك الشيء على ان كل شيء فهو عبارة عن امر لو قطع النظر عن جميع ما يمكن ان يعتبر معه فهو ذلك الامور من عوارضه الخارجة عن ذاته وحقيقته فيقال حقيقة
الشيء ما به الشيء هو هو واما قوله بعد تعريف الماهية في الكتب المبسوطة من التصريح بان ماهية الشيء تغاير جميع عوارضه اللازمة منها والمفارقة وبسط الكلام في بيان
المغايرة يؤيد ذلك وكذلك ما فعله صاحب المواقف من جعل المقصد المصدر بتعريف الماهية المعقب ببيان مغايرتها لما عداها في تميز الماهية ولو تأملت تحققت
ان المراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما لا مدخل لغيره في كونه ذلك الشيء وح فلا يرد ما قيل لا يقال قد اشتهر فيما بين القوم ان النوع تمام حقيقة افراده فاذا
كان حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو يكون زيد مثلا بمجرد الانسانية زيدا وليس كذلك لانا نقول مرادهم بالحقيقة هنا الحقيقة الكلية المشتركة التي هي … بحسب الذهن
فلا اشكال قوله انما يمكن تصور الشيء بدونه اي بالكنه فان تصوره بالوجه قد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص واجيب بانا لا نسلم الاستفادة بطريق التعريف ولو سلم فالمستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار على ما نص اليه في حواشي شرح المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي قوله وباعتبار تشخصه هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد به الوجود الخارجي كذا في شرح المقاصد قوله بديهي معناه ان التصور العام في تصور الوجود اربعة مذاهب الاول انه بديهي والحكم ببداهته نظري
الثاني انه بديهي والحكم ببداهته ايضا بديهي وهذا ما اختاره في شرح المقاصد حيث قال تصور الوجود بديهي بالضرورة الثالث انه نظري الرابع انه ممتنع وقد صرح في
المعتبرة بان هذا الخلاف انما هو في كونه لا في وجوده اذ لا انكار لاحد فيه انها ثابتة لان حقيقة الشيء على ما مر ما به الشيء هو هو ولا شك ان الثابت لحقيقته يكون ثابتة
لا محالة وانما فائدة ذلك لغوا بلا فائدة لوجوب كون المحكوم عليه معلوما بالوجه الذي جعل عنوانا في الحكم فاذا كان العنوان مشتملا على مفهوم المحمول
يحصل من عقد الحمل غير ما حصل من عقد الوضع فيكون الحكم لغوا … وانما ادخل فيه الفاء … الا انه ينبغي على ما ذكره من تراد في الالفاظ المذكورة
فان الجزاء الاخير سبب وروده فانه منشاؤه كما قيل مجموع امور ثلاثة توقف الحقيقة بما ذكر وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود
اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تعسف فلا يمكن من الفاضل … قوله قلنا المراد ان
ما نعتقده حقائق الاشياء … ان الحكم المذكور انما هو على ما صدق عليه الامور التي تصورها المتكلم بمفهوم حقائق الاشياء لا باعتبار ذلك العنوان
وفائدة ذكر التسمية … ذكر الاعتقاد باعتبار ان عقد الوضع الذي هو تركيب تقييدي في قوة الاصل تركيب خبري على ما قالوا
ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف والا فلا معنى للاعتقاد بالنسبة الى عنوان الوضع فمعنى الكلام ح ان الانسان والفرس
والارض والسماء وغير ذلك من الامور التي يسمى كل منها باسم ونتصورها بالعنوان المذكور واعتقدنا اتصافه به امور موجودة في الواقع ونفس
الامر فحاصل الجواب ان اخذ العنوان في الحكم المذكور باعتبار اعتقاد المتكلم فقط فلم يتوجه السؤال ح بعدم الافادة لانها بالنسبة الى السامع ومن
البين جواز ان يتصور السامع تلك الامور المخصوصة بغير ذلك العنوان المسموع من المتكلم فيفيد الخبر بالنسبة اليه والتحقيق المذكور يحقق هذا المعنى وفيه
ان مثل ذلك قد يجري في نحو قولك الثابت ثابت ايضا مع انه غير المحكوم عليه بالعنوان المذكور مطلقا بخلاف قولنا مثل حقائق الاشياء ثابتة
غير مسموع والجواب انه لا ينكر … بان ذكر في قولك الثابت ثابت … وقد حمل قولك الثابت ثابت اراد به انه ليس مثله اذا حمل على ما هو
المشهور المتبادر … وبهذا الاعتبار ذكره في السؤال ولا يخفى ما فيه ولا يبعد ان يقال ان الشيء يستعمل ههنا فيما يساوي مفهوم الوجود
ولو حمل الاشياء يراد فيه حتى يرد ما ذكر واما ما قيل من ان الاشاعرة لا ينكرون … اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم
مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال ايضا فانما يصح بالحمل على الجنس كما مر قوله دعا …

دعا في … الى البيان اي كثيرا ما يحتاج اليه فيكون تاكيدا للقضاء او المقنعان قولنا حقائق الاشياء ثابتة مفيد بل يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان
فكيف يكون لغوا ليس مثل قولك ان هذا ناظر الى قوله مفيدا اي ليس مثل المثال الذي ذكره المعترض لانه غير مفيد لاتحاد الموضوع والمحمول فيه معنى …
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري لانه يحتاج الى التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر منه وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر
المعروف بالبلاغة كذا ذكره في شرح التلخيص بخلاف قولنا حقائق الاشياء ثابتة فانه غير محتاج الى التاويل وان كان … يحتاج الى البيان … ان
اخذ عنوان الموضوع بحسب اعتقاد المتكلم خاصة واقع فيما بين الناس وان كان قليلا وفيه ان الحمل على القليل مع وجود الكثير صرف عن الظاهر
وهو معنى التاويل قوله والتصديق بها وباحوالها الظاهر ان المراد بالتصديق بها التصديق بوجودها وتحققها بان يقدر مضاف فانه المتبادر من هذه
العبارة مستفادا قوله بعد بذكر الاحوال اذ الظاهر من الاحوال الاحوال التي هي غير الوجود ومن التصديق باحوالها التصديق بثبوتها لمحالها فان ما لكون
موجودا امتيازا … عن الحقائق قوله وقيل المراد العلم بثبوتها بتقدير مضاف في الضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتانيث باعتبار المضاف اليه
ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة والمعنى العلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة
هو التصديق بثبوتها فمحل هذا الذي نقلوه … قلت لو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التاكيد في البداهة والرد على …
فان ادعاء الحكم بلا دليل دليل البداهة فنبه من ذكره كذلك … اكده بتنبيهها … تصريحا بما حصر به الرد على … قوله للقطع بانه
لا علم بجميع الحقائق وفرق بين قولك علمت جميع الحقائق تصورا وتصديقا وقولك علمت ان جميع الحقائق ثابتة فان الاول يستدعي العلم بكل منها على التفصيل
ظاهرا والثاني … تحصيل هذا الحكم بلا تصور حقيقته بخصوصها فلا يرد على صاحب الفصل لا شك انه كما ذكر لا علم بجميع الحقائق لتعذره كذلك لا علم بان
جميعها ثابتة لذلك بعينه قوله والجواب ان المراد الجنس اي من الحقائق في قوله حقائق الاشياء ثابتة والضمير راجع الى تلك الحقائق فالمراد به ايضا الجنسي وهذا وان كان
تكلفا الا انه … جعله مفهوما من اللفظ بلا مزاحمة وايضا ليس بمثابة التكلف الذي في الحمل على الثبوت فلا يرد على هذا القائل
ليس باولى من ذلك فاختيار هذا … ذلك لا يخلو عن تحكم وايضا في تقدير الثبوت … بالجنس او ارتكاب زيادة على ما يحتاج اليه فان كلام
المخالفين … فيكفي في الرد عليهم ايراد الموجبة الجزئية التي هي نقيضها …
فكيف يصير هذا جوابا عن الحمل على الثبوت قوله ويزعم انها اوهام وخيالات اي باطلة ويظن انها حقائق الاشياء قوله اوهام اي موهومات وخيالات
اي مخيلات باطلة لا ثبوت لها في نفس الامر ولعل مرادهم غير حقيقة الحق تبارك وتعالى كما هو المفهوم ظاهرا مما ذكره رحمه الله وجها لتصدير الكتاب
بالحكم بثبوت حقائق الاشياء فهو اتفاق مع … الغرض من قوله انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة على ما ذهب اليه الصوفية الوجودية انه
لا موجود ازلا وابدا الا وجود واحد هو الوجود الذي ليس فيه امكان التعدد والاشتراك ولا يتوهم الانقسام والانفكاك قائم بنفسه منزه عن ان
يكون عارضا لغيره واجب لذاته لا يمكن تصور طرو العدم اليه بوجه فهو ابعد الاشياء عن العدم موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه متعين
بتعين هو عين ذاته والكلام في سائر اعتباراته او سموه بالوجود البحت اي الخالص المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فهو الواجب
تعالى عندهم قالوا الاشياء التي يتوهم انها موجودة فليس لها وجود حقيقة بل ما يرى فيها من الكون في الاعيان فانما هو ظهور لها بواسطة
نسبة مخصوصة لها الى حضرة الوجود القائم بذاته لا وجود وتلك النسبة على وجوه مختلفة … وهذا معنى التوحيد الصرف
الذي اشار اليه بعضهم بقوله سوى الله … والله ما في الوجود وهم مصرحون بان ذلك خارج عن طور العقل وانما يوقف
اهل الهدى بالمكاشفة فهذا الكلام منهم حق نعم لو قلنا بانه لا طور وراء طور العقل لنازعناهم بمنع ما ادعوه وما صرح به في شرح المقاصد من بطلان …

وهم العنادية قال في شرح المواقف وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بانه لا موجود اصلا وانما تمسكهم بهذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما قال

لو كان الجسم موجودا فاما ان ينقسم الى غير النهاية او لا فعلى الاول يلزم الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاة الجزء وهو ايضا بطلان الادلة المثبتة ولو كان شيء

موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للادلة القادحة في الوجوب والامكان هذا هو كلامه وهو يدل على انهم لم ينفوا حقيقة الواجب ولذا

قال بعض من ارتقى الى ذروة الايقان من حذاق الزمان سوفسطائي كه از خرد بي خبرست كويد كه عالم خيال اندر كذشت اري عالم

خيالست ولي جاويدر در حقيقتي جاوه كرست قوله ومنهم من ينكر ثبوتها المفهوم من اسناد الانكار في الاول الى نفس الحقائق وههنا الى الثبوت

ان الفرقة الاولى ينكرون نفس الحقائق ايضا والانكار وان لم ينكر الاعتبار الثبوت الا ان الثبوت الذهني كاف فيه ويلزم منه نفي الوجود ايضا الا

الا انه اذا لم يكن هناك حقائق متمايزة لم يتصور عروض الوجود لها والفرقة الثانية انما ينكرون الثبوت دون الحقائق بمعنى انه لا ثبوت لشيء في نفس الامر

اصلا واما الحقائق ومن جملتها الوجود فتابعة للاعتقاد عندهم بمعنى انه على اي شيء يعتقد الشيء يكون كذلك فان اعتقد موجودا يكون موجودا وان اعتقد

معدوما يكون معدوما والا لما يكن للاختيار في نفي الاعتقاد مدخل لم يشتر ابطال مذهبهم بان لزمكم انه لو اعتقد شخص السماء ارضا يلزم ان يكون ارضا وليس

كذلك على انهم يقولون فليكن كذلك عنده قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة

ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وانا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية

بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل الى خصومهم

وقد يكون طرق النقيض حقا بالقياس الى الشخصين وليس في نفس الامر شيء حق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفسطا ومعناه علم الغلط والحكمة

المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولبس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم يتحلون بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه

ويزعم انه شاك في هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل كما هو المتبادر منه اذ لا اعتقاد للشاك على الاطلاق قوله لنا تحقيقا ان جعل المصدر

بمعنى اسم الفاعل يكون حالا من فاعل الظرف وان ابقى على معناه يكون منصوبا بنزع الخافض ويمكن ان يجعل اعراضا وكذا الكلام في الزاما قوله وان لم يتحقق

نفي الاشياء فقد ثبتت الاشياء التي سوى النفي لامتناع ارتفاع النفي والاثبات بديهية ولم التزام ذلك فانه ليس بابعد مما التزموا قوله والنفي

خصوصية من الحقائق ان اريد به المصدر المبني للمفعول اعني الانتفاء كما هو الظاهر من سابق كلامه فظاهر انه ليس من الحقائق الموجودة في الخارج وان اريد المبني للفاعل

بمعنى الاتي من لا حقيقة فيرد ان كون الحكم بالعلم تعلق من الموجودات الخارجية مما اختلف فيه ولو ثبت فانما يثبت بانظار دقيقة فكيف يلزم بمثل هذا الامر الخفي منكر

واجلى البديهيات فان بثبوت شيء من الحقائق اجلى البديهيات بمعنى انه لا بديهي اجلى منه وهم ينكرون ذلك بمعنى انهم يزعمون انه لا ثبوت لشيء من الحقائق قوله وهذا

انما يتم على العنادية اي لو تم على طائفة منهم فانما يتم على العنادية اذ يمكن للعندية ان يلتزموا الشقين واما اللاادرية فلا يدرون شيئا حتى يتناظر معهم

كما سيجيء على انهم انما ينكرون العلم بثبوت ولا ثبوت فيه للعلم ولو بثبتها كما في التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة اليهم اصلا وعدم الاتجاه على هذا المعنى ايضا

وان كان بتكلف واما التحقيق فيحكى ايراده بالنسبة اليهم ايضا لانك الجزم فيه وان لم يكن اصالة لكنه لا يتم بالقياس اليهم لانا جوزنا لا يدفع شكهم

قوله قالوا الضروريات منها حسيات ظاهر اطلاقه يؤذن الفرق الثلث متفقون في ذلك وسواء جعل ذلك ابطال المذاهب الحق او اثباتا لمذاهبهم الباطلة كما

يدل عليه كلام المواقف يستلزم التناقض في كلام العندية والعنادية مع ان عدم التمكن من اثبات شيء بالضرورة او بالنظر لا يستلزم عدم ثبوت

في نفسه ولا ان يكون تابعا للاعتقاد واما اللاادرية فحيث يكون غرضهم حصول الشك لا يرد عليهم ما يرد على الطائفتين الاوليين قال في شرح المقاصد لا يخفى

ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية لانهم اصروا على التردد

والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبهة الفريقين ولا على الاستدلال بكونه فرعهما فلم يبق الا التوقف

هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا الاثبات مرادا ونفيه فلذا كانوا احسن طريقة من العنادية والعندية هذا كلامه ويمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام اي الضروريات بزعمكم منها

حسيات على زعمكم والحس قد يغلط كثيرا في زعمكم وقدح فيلا تناقض فيها قالوا ونقابل ان يقول هذا الالزام ان لم يفد شيئا فلا اعتداد به وان افاده والالزام انفعال النفس

وهو من الحقائق الموجودة فالتناقض لازم وفيه بحث تامل قوله والحس قد يغلط كثيرا الغلط في اللسان للتحقيق كما في قد يعلم الله على ان قلة الغلط يجب الاضافة لا ينافي كثرته

في نفسه قوله كالاحول يرى الواحد اثنين اي الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احدهما واما الاحول الخلقي

فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف وفيه بحث وهو ان سبب رؤية الواحد اثنين اذا كان الانحراف المذكور

لزم ان يكون الاحول الخلقي ايضا يرى الواحد اثنين بل بالاولى ودفع الاعتياد المذكور ذلك غير ظاهر وجه الله الا ان يقال المراد بالاعتياد هو التكلف للاستقامة

عن الانحراف فحينئذ ينقطع مادة الشبهة بالكلية فتامل قوله ومنها بديهيات انما اكتفى بذكر الحسيات والبديهيات من اقسام الضروريات التصديقية لانهما اظهرها فاذا

تطرق التردد اليهما فالاولى ان يتطرق الى البواقي هذا وقد سبق ما يفيد ان الاكتفاء لا يكون الا في المذكور فتذكر قوله وقد يقع فيها اختلاف ويعرض شبهة

والتذكر للكل منهما امثال فمثال الاول قولنا الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح فانه عند المعتزلة من البديهيات وعند الاشاعرة من المشهورات

التي قد يكون كاذبة ومثال الثاني ما اشتهر انه اجلى البديهيات وهو قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فانه قد قيل انه غير يقيني لانه قد يتوقف على تصور المعدوم وانه

لا يتصور اذ كل متصور متميز وكل متميز ثابت وايضا الجزء الثبوتي منه لا يصح لانه حكم بوصف الاثنين قوله يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون ما عدم به البديهيات

نظريا بل غير نتائج النظرية فتدبر قوله والنظريات فرع الضروريات اي من حيث الحصول اذ نسبة الاصالة والفرعية بينهما انما هي بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله فقد ربما

فساد اذ المراد لان فساد الضروريات سبب فساد النظريات اما بالتجوز في الحمل او بتقدير المضاف قوله قلنا غلط الحس اه الظاهر انه جواب عما قالوا اما بالمنع والسند

اي لا نم انتفاء الجزم عن الضروريات مطلقا فان غلط الحس في بعض الحسيات انما هو لاسباب جزئية خاصة بذلك البعض فاذا انتفى اسباب الغلط مطلقا خاصة وعامة

وكيف لا نشهد بديهة العقل انتفى الغلط جزما والاختلاف في البديهيات انما هو لامر يعرض كعدم الالف او خفاء في التصور الطرفين بانه لم يحز الى ما ينبغي ولم

يتصور على وجه يلائم الحكم فاذا انتفى ذلك العارض يرتفع ذلك الاختلاف ولا تم فساد جميع النظريات فان كثرة الاختلاف فيها لفساد الانظار الكاسبة لها وهو لا

ينافي صحة بعض النظريات التي لا توجد النزاع في مباديها الضرورية والصور العارضة لها اصلا قوله بل بالطرد بتعذيبهم بالنار قيل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز بالخلق

وانما هو خاصة بالخالق جل شانه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار هذا وقد قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه

الشبهات تفصيل للطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ودفعها بعد التثبت فيما يرومونه كيلا يكون الباقي من اذا الاح لهم في مبادي نظرهم فقط

ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة هذا وفي شرح المواقف بعد ما عرفت هذا ان اللفظان وشقت السفسطة والفلسفة

وقال رحمه الله في شرح الرسالة الشمسية والفيلسوف تعريب فيلاسوفا ومعناه محب الحكمة ومنه اشتقت الفلسفة وسوفسطا مأخوذ من سوف وهي الحكمة واسطا

وهو التلبيس ومعناه الحكمة المموهة ومنه اشتقت السفسطة ولا يخفى ما بين كلاميه من المخالفة ولعل كلا الاعتبارين واقعان او ما في هذا الشرح هو الحق فرجع عليه

بعد الاطلاع عليه قوله صفة تنجلي بها المذكور لا يقال ان حمل السببية التي هي مدلول الباء على التامة لا يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق

على كثير من الاعتبارات لانا نقول ليس المراد السبب التام والا الناقص العام بل ما له مزيد تعلق بالتجلي المذكور وهو السبب القريب الذي ما يتوقف حصول ذلك التجلي بعد

حصوله على شيء آخر ومثل هذا التخصيص شائع قد كثر وقوعه ويجوز ان يجعل الباء بمعنى مع فان السببية في مثل هذا المقام راجعة الى المعية لان المراد

السببية العادية لئلا ينافي المذهب وانما قيد المذكور على انه شمول جميع ما يتعلق به العلم وهو مطلق الموجود ومطلق المعدوم لئلا يختص بالاول او لا يتناول المعدوم

فاسد هي به تلك الصفة ان ما كان او غيره على ما ذكره في شرح المقاصد ولعل مراده بغير الانسان هو الملك والجن فهذا لا ما يع سابر
الحيوانات ايضا كما هو الظاهر من كلامه وستقف على وجه ذلك عن قريب قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة اي ان المذكور في التعريف من الذكر بالكسر
وهو باللسان لا من الذكر بالضم وهو بالقلب ولعل وجهه انه لو كان من الذكر بالضم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشمل التعريف ادراك الحواس وقيل انما
جعل منه حملا للفظ على الشائع المتبادر وعبارة شرح المقاصد مشعرة بانه جعله من الذكر بالضم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه ويمكن الحمل
على عموم المشترك قوله موجودا كان او معدوما ممتنعا كان او ممكنا وبعضهم انكر تعلق العلم بالمستحيل ولعل مراده ان ادراك المستحيل لا يسمى علما في الاصطلاح
المستحيل لا يدرك اصلاحتى يرد عليه انه مكابر لبديهة العقل ومناقض لكلامه ايضا لان ذلك منه حكم بان المستحيل لا يعلم فيستدعي تعلق العلم به قوله يشمل ادراك
الحواس اعلم ان اسناد الادراك الى الحواس من قبيل الاسناد الى الآلة فلا ينافي قولهم المدرك انما هو العقل ولا ما سيصرح به من ان الحواس انما هي آلات في الادراك
لا مدركة وبهذا سقط ما يقال من ان عد ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة اذ يلزم منه ان يكون البهائم علماء مع انه لا يطلق عليها العلماء عرفا
ولغة وحاصل الدفع ان المراد هو ادراك العقل بالحواس فتامل قوله بخلاف قولهم اي التعريف الاول شامل لجميع افراد المعرف بخلاف هذا
التعريف وهذا مبني على حمل العلم المذكور ههنا على ما يتعارفه الحكماء من الصورة الحاصلة عند العقل وهو شائع وكذا في كتب الميزان بل في اكثر كتب
العلوم ولهذا ولما ان الظاهر من عبارة التعريف هذا المعنى حمله عليه اولا ثم حقق الامر بالاستدراك صفة توجب تمييزا اي صفة تستعقب لمحلها
الذي لمحلها وموصوفها تمييز المتعلق عن غيره وبه خرج عن الحد ما عدا الادراك كالحياة من الصفات النفسانية كالشجاعة وجميع النفسانية كالسواد مثلا قال واو يوجب
لمحلها تمييزا الا انه لا توجب تمييزا قوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز كذا في شرح المواقف والمراد باحتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز ان المميز بالتمييز الايجابي عند العقل يجوز عنده ان يكون مميزا بالسلبي حالا او مآلا وبالعكس والحاصل انه مع احتمال النقيض بتجويز العقل
العالم اياه صغيره وحالا كما في الظن بعد الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في جهل المركب لعدم المطابقة او في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم
به الى موجب من حس او عقل او عادة وبهذا ظهر الجواب عن النقض بالعلوم العادية كالعلم بكون الجبل حجرا لا ينقلب ذهبا فانه يحتمل النقيض
بان لا يكون حجرا بل انقلب ذهبا بخلق الذهب مكانه او سلب الوصف الذي صار حجرا او خلق الوصف الذي به يصير ذهبا فيه على اختلاف
مذهبي تجانس الاجسام وعدمه وحاصل الجواب ان احتمال العادي للنقيض بمعنى انه لو فرض وقوع النقيض بدله لما يلزم منه محال وهو
غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حدود ذواتها والاحتمال الثاني بمعنى تجويز
العقل وقوع نقيض مثل بوله منهما متغايران والمراد في التعريف هو الثاني والسؤال انما نشأ من الحمل على الاول للاشتراك وقد خرج بهذا القيد الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد هذا ما صرح به في شرح المقاصد ووافقه في ذلك شرح المواقف قد سره وفيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم مما لا يعرف
وجهه فان الشك عبارة عن تصور النسبة الحكمية مع اضطراب وتردد من النفس لعدم رجحان احد طرفيها عنده فذلك التصور من افراد العلم لان مطلق التصور
داخل فيه كما ذكر في شرح المواقف من ان الحد المختار للعلم يتناول التصديق اليقيني والتصور مطلقا بناء على ان لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه
بل لا يصح له قطعا وهو الاضطراب لا دخل له في التمييز حتى يحتاج الى اخراجه بقيد عدم احتمال النقيض فلا وجه لاخراج المجموع من حيث هو مجموع ايضا
وكذا الكلام في الوهم فانه عبارة عن تصور الطرف المرجوح وتجويزه وقوعه فان قلت يجوز ان يكون مراده بالتصور ههنا وان كان ذكر مطلقا
عن الشك والوهم بقرينة ذكر الاحتراز عنهما في التعريف قلت ينافيه ما صرح به الشك من انه لا نقيض للتصور اصلا في كلامه تناقض حيث
جعل الشك والوهم خارجين عن الحد المختار لاحتمالهما النقيض ثم صرح بان لا يحتمل التصور اصلا فلا وجه لاخراجهما بناء على عدم المطابقة التقييد بالمعاني لما فيه من ما يرى ان ادراك الحواس غير داخل في العلم

في العلم قائل صفة توجب تمييزا بين المعاني اي الامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ههنا ما يقابل الاعيان الخارجية المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة من حيث
هي كذلك فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون للباري تعالى علم بالجزئيات المحسوسة فتامل قوله على ما زعموا اشارة الى ضعفه ولا يخفى ضعفه لانه اذا
اراد ان للتصور ايضا نقيضا وان كان بمعنى التباعد كما حقق في موضعه فلا نزاع فيه الا انه لا معنى لاحتماله النقيض وعدم احتماله بهذا المعنى وان
اراد انه له نقيض بمعنى آخر يصح اثبات الاحتمال له ونفيه عنه فظاهر انه ليس كذلك وما سمعت من وجوه بان عدم المطابقة في التصور ايضا كما في صورة
شبح يرى من بعيد ويتخيل انه انسان مع انه فرس فقد قال المحقق الشريف في شرح المواقف ان الخطاء هنالك انما هو في الحكم الضمني والقائل ان يقول
ان الصورة الحاصلة من الشبح المرئي من بعيد مرآة يلاحظ النفس بها ما ليس بمطابق له فالمتعلق التمييز ههنا ايضا يحتمل النقيض والحاصل ان العلم
في صورتي التصديق والتصور يطابق معلومه مطلقا واحتمال النقيض في التصديق انما هو بمعنى جواز تبدل ما حصل على الوجه الحاصل عند العلم حالا
او مآلا وقد يكون ذلك لعدم مطابقة الواقع فكذا في التصور فان الصورة الانسانية الحاصلة من الشبح في المثال المذكور غير مطابقة للواقع التي هي
الماهية الفرسية فيمكن ان تتبدل فتامل قوله لا يشمل الظن فبالاولى ان لا يشمل التقليد والجهل المركب وكذا الشك والوهم والتصور الغير المطابق
هذا اذا حمل الظن على معناه المشهور قال في شرح المقاصد ويراد بالظن ما ليس بيقيني فيعم الظن العرفي والجهل المركب والتقليد وح لا يحتاج
الى دعوى الاولوية في الثلاثة الاخيرة واما ما كان فيختص بالتصور المطابق والتصديق اليقيني وعلى هذا فلا يرد على قوله لان العلم عندهم ما يقابل
الظن اذ ليس للعلم عندهم الا المعنيان احدهما ما يعم التصور والتصديق اليقيني فقط والآخر ما يحصل بالتصديق اليقيني واما ما ليس بظن فلا يكون
شيئا منهما بل اعم منهما قوله من الملك والانس والجن فان قلت الظاهر ان المراد بالخلق ههنا الانسان لعدم الجزم بان الاسباب المذكورة بامرها متحققة
بالنسبة الى الطائفتين الاخريين ولو سلم ذلك فيقال لا حاجة في صحة الكلام الى ان يتحقق الجميع بالنسبة الى كل من الطوائف الثلث فلا غرض ههنا
في تحقق اسباب علم غير الانسان قلت لا شك ان البعثة بالنسبة الى الثقلين والعلم بما يحصل من الملك فليتعمم جهة والظاهر قاعدتهم ان يكون للملك والجن ايضا
جميع تلك الاسباب وان لم يصرحوا بذلك فانه لذاته لا للسبب من الاسباب التي سوى الذات فان علمه تعالى فان كان مقتضى ذاته يكون سببا له في الواقع
وان لم يقولوا بذلك تحاشيا عن التصريح به ولمثل هذا ذهبوا الى ان الصفة مع الذات لا هو ولا غيره على ما ستقف عليه وعلى هذا يكون المراد ان لا سبب للعلم
اصلا فان السبب يصح التعبير به لا انه لا يخلقه واجاده ويفهم من ان العلم عبارة عنده بل عند الجمهور هو الكيف والمذهب المشهور في العلم الا الاضافة
كما نقل عن الامام والانفعال كما ذهب اليه جماعة وذلك لان الاضافة والانفعال عندهم من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وان كان عند الحكماء
من المعقولات الموجودة من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل اي من غير مدخل لهذه الامور في التاثير بمعنى ان لا يكون شيئا منها شاركا للمؤثر في
تاثيره قوله كالنار للاحراق لا كلام في كون النار سببا ظاهريا للاحراق واما ان اثر العقل كذلك بالنسبة الى ادراكاته ففيه كلام فان المحققين ان
النفس الناطقة قابلة للعلوم والادراكات مطلقا لا فاعلة لها اللهم الا ان يقال بني الكلام على ما هو الظاهر مما يتبادر الى اوهام المبتدئين من
ان العاقلة علة للادراكات وقد وقع مثل ذلك منه رحمه الله ومن غيره ايضا في توجيه كون الة قوله انما الحواس والاخبار آلات وطرق لا بحث
في كون الحواس الظاهرة آلات للادراكات المتنوعة واما ان الاخبار الصادقة طرق موصلة الى العلم بالاحكام الحقة ففيه بحث لان تلك الاخبار
انما هي متعلقة بذلك العلم والجواب ان يقال المراد ان الاخبار الصادقة من حيث انها صادقة موصلة بالنظر اليه والحاصل ان صدقها سبب حصول
العلم بمضمونها فاعلم ذلك قوله ليشمل متعلق بمضمون الكلام اي ان حمل السبب المذكور على السبب المفضي في الجملة ليشمل اه قلت هذا على عادة
المشايخ اه حاصله انا نختار الشق الثاني اي يريد بالسبب المفضي في الجملة قولك فهو لا ينحصر في الثلثة قلنا مسلم لكن لا يضر اذ ليس المقصود بيان انحصار السبب المفضي في الجملة فيها بل افادة ان ما عدوا اسبابا للعلم في الظاهر منحصرا فيه

بوجه لما راوا من جهة حملهم عليه فاذاً فلا اشكال قوله فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة هذا اشارة الى وجه حصر اسبابه
العلم في الامور الثلثة وهي مبني على جعل ادراك الحواس من العلم كما ذهب اليه الشيخ وعليه بناء التوجيه المذكور للعلم سابق الا انه يرد عليه انه مودي
بجواز اطلاق العلم على غير العاقل من الحيوانات الخ وقد سبق انه يخالف العرف واللغة قوله ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق
الذي هو الكتاب والسنة فان بعضه وان كان مستفادا من الاجماع والقياس لكن لما وجب ان يكون لهما سند من احد الاولين فكان الاستفادة
ليست الا منهما وانما قيد بالمعظم لان بعض المعلومات الدينية من العقائد مما يستقل باثباته العقل كما مر قوله والبديهيات جعل البديهيات ملحوظات
بناء على امر من الوسط لما اي لان الا لطرفين فكان العقل لم يتوقف في الجزم بها الا الى تصورهما بمعنى ان العقل رفع لما يتوهم ان الحكم يكون الحواس
مطلقا حسا قبل اقامة الدليل على انتفاء الحمس الاولى الباطنة التي اثبتها الحكماء غير صحيح وحاصل الرفع ان حكمنا بذلك باعتبار علمنا الضروري
وما هو معلوم لنا بالضرورة ليس الا هذا وما ادعى الحكماء معلوم بالدليل مما الحمس الاولى الباطنة فغير معلوم لنا لعدم تمام الدليل بل المبتنية لها
على اصول لانها مبنية على ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدا الاثنين مختلفين ولا يصح شي منها على الاصول الاسلامية
بطريق وصول الخ يتحقق الماهية وتوضيح المقام وبيان كيفية ادراك الصوت الذي لا يظهر وجهه على كل احد من الانام والافاضل قدهم يقولون في معنى
الصماخ والوسم فبواسطته يدرك بها الاصوات فقد يرد عليه بمعنى ان الله تعالى الخ رداً على الحكماء الذاهبين الى انه اذا وقع الصوت بين القارع والمقروع
والقالع والمقلوع استعد الهواء الواقع بينهما لان يفيض عليه من المبدا الفياض الذي هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال عندهم كيفية
الصوت ثم بتموج الهواء فيصل متكيفا بالكيفية المذكورة الى مقعر الصماخ فيستعد القوة المودعة فيه لان يفيض عليها الفياض المبدا
ادراك تلك الكيفية على الوجه الذي كانت عليه والمبدا موجب عندهم فبالضرورة صدر منه الايجاد عنده وجد الاستعداد وكل ذلك منتف عند
الاسلاميين قوله القوة المودعة في العصبتين المجوفتين الخ وهذه القوة في ملتقى تلك العصبتين المنبعثين من تحت مقدم الدماغ كما بين في
المبسوطات وقيل ينبعثا طال على الكيفية الصليبية واليه ذهب في شرح المقاصد قوله يدرك بها الاضواء والالوان ادراك الالوان والاضواء
بالبصر يكون بالذات وادراك ما سواهما بالتبعية بل المدرك بالذات الذي لا يحتاج في ادراكه الى شي هو الضوء والالوان انما يدرك
بواسطة بمعنى انه لولاه لما تعلق الادراك البصري حتى ذهب الشيخ ابو علي الى ان الضوء شرط لوجود اللون لكنه باطل كما بين في المطولات
ومعنى الابصار تبعية ان الشي يتميز عند المدرك بواسطة تعلق الابصار اولا بشي آخر ويكون بينهما تعلق مخصوص بسبب ذلك فيكون هناك احساس
واحد متعلق بشيئين على وجهين فيتميز ان نسبة احدهما بالذات والآخر بالتبع وليس الامر في المقيد بالنسبة الى المحسوس الذي يتوقف تعلقه على الاحساس
بذلك المحسوس كذلك غايته ان ادراكه اولا يتوقف على احساس مما بين لو كان قبل الحكم من الاعراض النسبية فليس يدرك بالحس اجيب بان الحكم
من الموجودات الخارجية بالاتفاق واذا ما الاضافة لها لا ينافي ادراكها بالحس قوله في جميع البدن فيه بحث لما ذكره في شرح المقاصد من قوله اللمس
هي قوة تامة في جميع الاعصاب اي جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء واعلم ان هذه التعاريف للحواس ماخوذة من تشريح الاعضاء فالحكماء ارادوا
تحقيق حال الحواس الظاهرة والقوى الباطنة شرحوا الانسان الحي الانساني وتفحص لمعرفة حال الاعضاء مما بالغوا فيه حتى ظهر لهم في شان
كل من الحواس والقوى ما ظهر فاستخرجوا انواعها على الوجه الذي ظهر لهم ولعل الواقع ليس على ذلك الوجه وعلى تقدير التسليم فايراد كلام
الحكماء هنا وامثالهم في ذلك غير مستحسن مع انه لا يتوقف عليه شي في هذا المقام قوله لا يدرك بها الخ بل الكل فالمعنى لا يدرك بكل من تلك الحواس
ما يدرك بالاخرى والمعنى المراد انه لا يدرك
بني ما يدرك بالاخرى
في الصماخ
في هذا الكلام
اشارة الى ان
تقديم الظرف
على متعلقه
لقصد التوقف
للحصر فهو الحق

والحق الجواز لا الفعل يلزم من ذلك ان يرتفع الامان عن الضروريات الا انا نقول الآن في النار مثلا بديهي لا يقدح في بداهته تخلفه عنها في وقت في العادة
قوله فلا يمتنع يفهم منه انه لو كان للحواس تاثير في الادراك لامتنع ذلك للزوم تخلف المعلول عند عدم تمام العلة قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج بيان
الانقسام الخبر الى الصادق والكاذب المفهوم ضمنا واشار الى ان معنى المطابقة للواقع وعدمها والكلام هنا بالمعنى الذي اصطلح عليه اهل العربية
فيتناول الخبر والانشاء وقوله يكون لنسبته خارج اذا المراد بالنسبة خارجا مع قطع عن الذهن والكلام يكون بين المحكوم عليه والمحكوم به نسبة
ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان وليس الامر في الانشاء كذلك كما بين في مقامه قوله فالصدق والكذب على هذا من اوصاف
الخبر لكن ثبوتهما اولا وبالذات انما هو للحكم الذي فيه كما بين اشار اليه في بيان مطابقة الخبر للواقع وقد صرح به في شرح التلخيص وللخبر ثانيا و
بالواسطة لكن صار وصف الخبر بهما حقيقة عرفا قوله وقد يقال ان هذه العبارة تشعر بالتجويز قوله ما هو به اي اخبار الكا ...على الوجه الذي
يلتبس ذلك الشي به وقع قوله اي الاعلام النسبة الخ اشار الى ان المراد بالشي النسبة لا المحكوم عليه كما هو المتبادر من العبارة فلفظ بما كناية عن
الاثبات والنفي وان جعل الشي عبارة عن المحكوم عليه يكون لفظة ما كناية عن ثبوت المحمول او انتفائه قوله بل على التعاقب هذا في جميع افراده غير لازم نعم في عامة
كذا ذكره هو كاف وجها للتسمية لكنه عبارته مشعرة بالكلية قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب ويشترط ان يكون
في المحسوسات قال رحمه الله عليه في شرح المقاصد واما المتواتر فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس
كثيرة يمتنع تواطئهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع قوله
اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب لا انه يجوز ان لا يجوز العقل كذبهم في الخبر ويكون ذلك الخبر كاذبا في الواقع لانا نقول العقل اذا كان عالما مرافقة
فطرته لم يمكن ان يكون ما قطع بسبب قضيته كاذبا وانما يكون كذبه بمزاحمة الوهم وعروض ما يخرجه عن استقامة حاله في العقول يجب قطعا تهم متفاوتة
ولذا يختلف اسباب الادراك بالنسبة اليهما كما يشير اليه كلامه المنقول في شرح الشمسية وهو قوله يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين والمستمعين
يعني ربما يكون اخبار جماعة سببا للعلم بالنسبة الى جماعة ولم يكن سببا له بالنسبة الى جماعة اخرى قوله ومصداقه اي ما يصدق ويدل على صدق بلوغه
حد التواتر وقوع العلم من غير شبهة وهذا اشارة الى رد اشتراط عدد المخبرين في التواتر قال في شرح الشمسية اما العدد الذي لا يحصل التواتر
باقل منه فالضابط فيه حصول اليقين بالحكم وزوال الاحتمال وما ذهب اليه بعضهم من اشتراط الخمسة او الاثني عشر او العشرين او الاربعين
او السبعين فلا دليل عليه ونحن قاطعون بان حصل لنا العلم بالمتواتر من غير العلم بالعدد المخصوص فانه يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين
والمستمعين هذا كلامه لا يقال ان هذا العلم انما يحصل من التواتر فاثبات التواتر به دور لانا نقول نفس التواتر سبب لحصول
نفس هذا العلم والعلم بالتواتر يستفاد من العلم بهذا العلم فلا دور فان قيل حصول العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة اي حد
اجيب بان عدم الدلالة انما هو عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل قوله والاول اقرب من جهة المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ وذلك
لما اشتهر في هذا المقام من التمثيل بالملوك الماضية والبلدان النائية كوجود اسكندر وبغداد على انه يلزم استدراك المعطوف على الاحتمال
الا كما لا يخفى فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد مثلا هذا من قبيل التنبيه بالجزئيات على الكليات فلا يرد ما يتوهم فليتامل
قوله وترتيب المقدمات اشار به الى رد ما قيل من ان العلم الحاصل بالتواتر ليس ضروريا اذا لم يحصل الا عند مقدمات احدها ان هؤلاء
مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار على الواقعة وجاز ان حصوله وان كان
عند حصول تلك المقدمات الا انه لم يتوقف على ترتيبها والانتقال منها مترتبة الى بل اذا سمع منهم الخبر فقد لوحظنا على الاجمال مع حصول العلم

كما في القضايا الغلطية القياس عليها اي ما هو المشهور (ور) واما خبر النصارى جواب سؤال مقدر تقريره انه لو كان الخبر المتواتر مفيدا للعلم لوجب ان يكون خبر النصارى
بقتل عيسى مفيد العلم به لبلوغ المخبرين به حد التواتر ولكن اللازم باطل للقطع بحقيقته بعدما اخبر الله بقوله تع وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه فالملزوم
مثله وتقرير الجواب انا لا نسلم ان ذلك الخبر بلغ حد التواتر وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا ما يتجاوز سبعة نفر والغالب
انه لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز من قائل وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم به قيل قد
وقع في التلويح بدل النصارى لفظة اليهود فيتوهم ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليهود لكن
بعض اليهود مع النصارى في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا احتياج اليه واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام اي خبرهم
عنه عليه السلام بتأبيد دينه اي بانه قال ديني مؤبد لا ينسخ وبهذا يندفع ما يتوهم من انه اذا اشترط في التواتر الاستناد الى الحس
فلا مجال لتوهم كذب دين موسى عليه السلام من المتواتر او (ور) فتواتره مم وكيف لا وقد قيل ان عرق اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر
(ور) فان قيل خبر كل شخص واحد لا يفيد الا الظن اي ولو سلم افادته شيئا فانما يفيد الظن واي قلت ذلك لان خبر اي واحد كان لا يفيد
الا الظن بما اخبر به وما سمعت من ان خبر الاحاد مفيد للظن واي المراد بها الاحاد العدول والثقات من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
وقد وهم من السلف الصالحين على ان المراد بالاحاد الواحد فلكل ان عدد المخبرين لم يبلغ حد التواتر وهذا السؤال على افادة التواتر
العلم والسؤال الاول على ان العلم الحاصل منه ضروري فان قلت اذا كان افادته العلم ضرورية كما ذكرتم يكن لهذا السؤال وجه لانه من قبيل
المصادمة للبديهي قلت يلزم حرفه الى ابطال البداهة فتدبر (ور) ربما يكون فيه اشارة الى عموم الكلية وهو كاف في دفع الشبهة لكن التحقيق
ان حكم الكلي المجموع وامثال ما نحن فيه يغير الحكم الكل الافرادي مطلقا فان الخبر سبب للاعتقاد ولا خفاء ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة
المسبب وهذا الجواب بالمنع فان قوله فان قيل الخ استدلال على بطلان افادة التواتر العلم فلا يرد ما يتوهم فافهم (ور) كالسمنية والبراهمة
السمنية منسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وان لا طريق الى العلم سوى الحس والبراهمة جمع من الهند
اصحاب برهام وهم ينكرون النبوة مطلقا لكنهم قائلون بالقادر المختار (ور) والرسول انسان بعثه الله تع الخ قال في شرح المقاصد النبي
انسان بعثه الله تع لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع انتهى كلامه
وقد وجه الاولى بان يكون معه من يخبر نزول وتكرار النزول كما في الفاتحة والمفهوم من كلام شرحه ان الراجح عدم الفرق بين الرسول والنبي الا ان
الجمهور على ان النبي اعم لما ورد في الحديث من زيادة عدد الانبياء على عدد الرسل فان عدد الانبياء على ما ورد فيه كما سيأتي مائة الف واربعة
وعشرون الفا ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولكن يجب ان يحمل كلام المتن على عدم الفرق ليصح حصر الخبر الصادق في النوعين
اللهم الا ان يقال الحصر بالنسبة الى هذه الامة اذ النوع ههنا انما يتعلق به (ور) وقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله فلا بد في المعجزة من صدق
دعوى النبوة لان اظهار الشيء فرع وجوده فلا يصدق التعريف على سحر المتنبي على ان الحق ان السحر مما يترتب على مباشرة الاسباب كم تبيت الاسهال
على السقمونيا فليس من الخارق في شيء اعلم انهم صرحوا بجواز ظهور الخارق على يد المتنبي دون المتنبي من حيث انه مبني لولا آلة البراهين القاطعة
على كذب الاول دون الثاني فلا يكون اظهار الخارق على يد المتنبي تصديقا له من الله لامتناع تصديق الكاذب منه تع بل يكون ذلك استدراجا
ومدد الطغيانه عذارنا كما به في ذلك كما قال عز من قائل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا اي فيمده ويمهد بطول العمر والتمتع بخلاف المتنبي

المتنبي اذ لو ظهر على يده اي الخارق يكون تصديقا له من الله تع وهو محال واعلم ايضا ان جعلهم كرامة الولي معجزة لنبيه وكذا جعلهم العلامات والارهاصات من المعجزة انما هو على سبيل التنبيه
والتغليب فالظاهر انه لا يتصف بشيء منهما الاظهار المذكور فلا يكون معجزة (ور) يوجب العلم الاستدلالي فان قيل حصول العلم من الخبر بالنسبة الى الناظر وطبعه
شرائطه كما فصل مظانه فكيف يصح هذا الاطلاق المتبادر منه كلية الافراد والازمان ايضا قلنا ليس المراد الكلية ولا شبهة في الوقوع الجزئي على انه
يمكن ان يكون المراد انه توجبه شرائطه وح فلا اشكال (ور) اي الحاصل بالاستدلال فان قيل اذا كان ذلك العلم حاصلا بالاستدلال فكيف الخبر توجبه قلنا ليس
المعنى بايجاب الخبر اياه انه مستقل في حصوله بل ان له دخلا ما في تحصيله بمعنى ان تحصيله بالاستدلال لا يتأتى بدونه فلا اشكال وهو الذي يمكن التوصل
بصحيح النظر اه هذا التعريف مخصوص بالدليل اللفظي لمكان ذكر العلم فيه فانه قد سبق ان العلم عندهم مقابل للظن وقد يخص لفظ الدليل به وقد لا يخص
فيحذف عن التعريف ح لفظ العلم ولما كان خبر النبي صلى الله عليه وسلم موجبا للعلم بمعنى اليقيني كما ستعرف اخذ الدليل ههنا بالمعنى الاول وانما عبر
بالامكان اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكانه حتى لا يخرج عن كونه دليلا لو لم يقع به التوصل اصلا وقد قيل
النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن التوصل به بمعنى انه لا يكون سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي
اليه اتفاقا واريد بالنظر فيه ما يعم النظر فيه بنفسه وفي احواله بنوع تجوز ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطالب كالعالم
بالنسبة الى الصانع والمقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت اليه فانها ايضا تسمى دليلا عندهم كما صرح به المحقق الشريف في حواشي شرح
مختصر الاصول فح لكون في قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم نظر وتأمل واريد بالامكان ما يعم الفعل فاندرج فيه الحد المقدمات
المرتبة وحدها فانها اذا اخذت من الترتيب يستحيل النظر فيها وقيد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح (ور) وقيل قول مؤلف
من قضايا هذا اصطلاح الحكماء وهم يجعلونه نوعا مطلقا الدليل المشتمل عندهم الى القياس والاستقراء والتمثيل بل انما يجعلونه نوعا مطلقا
القياس المنقسم عندهم الى الصناعات الخمس اي البرهان والمغالطة والجدل والشعر والخطابة واعلم ان القول بمعنى المركب مطلقا معقولا كان او ملفوظا
والقضية الصناعتم المعقول والملفوظ فيصح حمل التعريف على كل من الدليل المعقول والملفوظ وعليهما ايضا وان كان بعيدا والاولى الحمل على الاول
لكن المراد بالقول الآخر على كل من التقادير هو المعقول اذ الملفوظ التلفظ بالمقدمات المترتبة من حيث هي كذلك لا يستلزم التلفظ بالنتيجة لكنه
يستلزم تعقلها بالنسبة الى من هو عالم بوضع الالفاظ فان الاستلزام الملفوظ بالواسطة والمراد بقولهم لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما
لازمة لاحد مقدمتي القياس او غير لازمة لها وفيه كلام طويل لا يتحمل المقام ايراده وقد اعترض بان ذكر المؤلف مستدرك والاولى حاصله
ان القياس شيء مركب مؤلف وظاهر انه تكرار لا طائل تحته واجيب بانه اذا قيل قول مؤلف من قضايا يتبادر منه انه بعض منه فقدح
بانه قول مؤلف من قضايا (ور) يستلزم لذاته قولا آخر احتراز به عن الاستقراء والتمثيل فان متعلقيهما لا يستلزم النتيجة قيل انما قيل
لذاتها اشارة الى ان الهيئة لها مدخل في الاستلزام وحيث اريد بالاستلزام من ان يكون بينا او غير بين يشتمل التعريف القياس
الاستثنائي والاشكال الاربعة جميعا (ور) هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر المراد باللزوم ههنا هو ان يكون على وجه النظر و
الاكتساب فلا ينتقض بالملزومات القياس الى لوازمه البينة وبالمقدمات التي تحدث منها النتيجة والمراد بالعلم هو التصديق فلا يصدق
على الموقوفات فانه لا يلزم العلم بالنتيجة من العلم بها بخفي الشكل والقياس الاستثنائي مانع يلزم من تحقق الدليل مطلقا تحقق المدلول
في نفس الامر لكن بين اللزوم العلم واللزوم بين المعلومين فرق اجيب بان ليس المراد باللزوم ههنا ما هو المتعارف من معنى امتناع
الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فح يكون معنى التعريف ان الدليل الذي يحصل او يثبت من العلم به العلم بشيء آخر

بالدليل وغيره صح

وهو لا يصح ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان اريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا
بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون اجزاء
الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول لان لها ايضا دخلا في حصول العلم بالمدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى محالا يعرى عن نوع تكلف وخفي نوع
اللزوم في التصديقات مما لا يمكن ان يجري على حصوله فان الحصول ان انية وتتالي الآنات ممنوع كما لا يخفى على من له ممارسة في الحكمة فاذا حصل
تصديق في آن فلا بد ان يتخلل بينه وبين حصول تصديق آخر زمان يكون فيه التصديق الاول بدون الآخر فيتحقق الانفكاك بينهما وبطريق آخر
حصول التصديقات في الدليل متعاقبة آنية اذ لا بد فيه من الترتيب والملاحظة التفصيلية وحصول التصديق المطلوب منها انما هو بطريق
الانتقال من آخر تلك التصديقات اليه ولا شك ان الانتقال انما هو من الحاصل الى غير الحاصل فيتحقق الانفكاك لا محالة فاللزوم في الدليل بمعنى
وجوب حصول تصديق بعد تصديقات آخر بحيث لا يمكن ان لا يحصل ذلك التصديق بعد تلك التصديقات ان لم يمنعه مانع في النوم والاغماء و
امثالهما على ما صرح به وما ذكر في المواقف وشرحه من ان المراد باستلزام النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه استعقابه اياه عادة او اعدادا او توليدا
صريح في ذلك والتعبير عن هذا الحصول باللزوم للمناسبة بينهما فيختار الشق الاول من الترديد ويمنع كون الاشكال الثلثة بانفرادها دلائل
بل انما هي دلائل مع ادلة الانتاج او نقول هي دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه او نقول الاشكال دلائل
مطلقا بل هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالنظر او بالدليل على ما تقرر في النظري والضروري من التفاوت بين الناس
فان كثيرا ما يكون العلم النظري بالنسبة الى شخص ضروريا او بالعكس الى آخر نظريا او نقول المراد من العلم به ما اعتبر فيه دلالة من شرائط العلم بالمدلول
وقد صرح في شرح المقاصد بان جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء حتى ذهب بعض
اهل التحقيق الى ان الكل راجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه قوله فيكان ادق وهو ظاهر واما تطبيقه
على الاول فبان يقال العلم التصديقي بان شيئا يشمل العلم بثبوت الاحوال له ولا شك ان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم
العلم بالصانع وحيث كان المراد باللزوم ههنا هو ان يكون على وجه النظر والاكتساب كما عرفت يصدق التعريف على مجموع المقدمتين
ايضا ولا يصدق على غير المدعي اصلا قوله تصديقا له الخ هذا بيان للواقع لان اظهار صدق الشيء وهو المعنى بالتصديق المذكور ماخوذ في
مفهوم المعجزة كما عرفت فانه تصريح بما يصدق الصدق المذكور قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام التبليغية اذ لم يكن
صادقا فيها لبطل دلالة المعجزة وهو باطل واما في غيرها فمن جهة انه قد ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب المنافية للنبوة ومنها
الكذب قوله فلتوقفه على الاستدلال فيه بحث لان من ثبت عنده نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وتيقن بها وبانه صادق في اخباره
لا محالة حصل له من خبره العلم بمضمون ذلك الخبر من غير حاجة الى فكر من النفس في المعلومات وترتيب المقدمات والعكس الذي ذكره
انما يحتاج اليه دفعة على ملاحظة مقدماته اجمالا كما في المتواتر ولا فرق بينهما الا بان احد مقدمتي العكس ههنا وهي ان هذا خبر من
كذبه محال استدلالي فان امتناع كذبه انما ثبت بالدليل بخلاف صورة التواتر فان مقدمتي قياسه معا بديهيتان والجواب
انه اذا كان احدى مقدمتي قياسه نظرية يكون حصول الحكم موقوفا على النظر فيكون اذ لا نعني بالنظري الا ما يكون موقوفا على النظر وبه
سقط توهم عدم الفرق بين الصورتين كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب بان خبر النبي عم نظري والنظري لا يكون ضروريا بخلاف
خبر اهل التواتر فانه في صدد انه بديهي فلا يمكن حصوله بالنظر وفيه انه قد يتفاوت البداهة والنظرية بالعكس الى الاشخاص

الاشخاص والاحوال والازمان كما سبق فلم لا يجوز ان يصير النظري ضروريا باخبار صاحب الوحي عند من ثبت رسالته بالنسبة اليهم كما هو عند فليتامل
قوله اي عدم احتمال النقيض ان اريد عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما سبق في مبحث تعريف العلم يلزم استدراك ذكر الثابت بعد وان اريد عدم الاحتمال
حالا خرج به الظن وبالثبات التقليد على ما هو المشهور فينبغي ان يذكر المطابقة ايضا لخروج الجهل المركب وقد يقال المراد عدم الاحتمال في نفس الامر
لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي والوهم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير قوله فهو العلم بمعنى الاعتقاد الخ
اشارة الى ان مقصود المص من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم على ما في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم
عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله به مشهور في الكتب كما سلف ومنشاء هذا الوهم ما هو منشأ السؤال المذكور بقوله فان قيل هذا انما يكون
في المتواتر فانه لما سمع ان خبر الرسول احاد ومتواتر وافادته انما هو في القسم الثاني توهم ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي بمعنى الادراك
مطلق هذا وقيل الاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروري في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان
الدلالة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المنزه لكمال العرفان المجرد عن شائبة الوهم بخلاف العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدورة قوله فان قيل هذا انما يكون يعني خبر الرسول بالنسبة الينا قد يكون متواترا وقد يكون
غير متواتر وافادة القطع انما يكون في الاول فيرجع هذا القسم الى الاول اي يكون داخلا فيه فلغوا التعرض اليه على حدة قيل بل لا يصح
التقسيم للزوم كون قسم الشيء قسيما له وجه السؤال اخذ خبر الرسول بالقياس الينا وحاصل الجواب ان الكلام في المطلق قوله علم
بالتواتر الخ هذا الكلام منه ظاهر في ان الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بقول من قال
هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه قوله مع قطع النظر عن القرائن فيخرج
الخبر بمثل قدوم زيد عند سماع قومه الى داره لانه لا يفيد العلم بنفسه بل بالقرائن قيل انما قطع النظر عن القرائن لا عند الدلائل اذ الوجه
في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية والخبر المقرون ليس كذلك قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
من حيث انه خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب لكنه بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع قوله وهو قوة للنفس تشعر بالعلوم و
الادراكات وما ذكر في شرح الشمسية من العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير اليها كل
واحد بقوله انا فانما هو تفسير لها بحسب المراد ههنا كما لا يرد شي قوله غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات و
الغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس وانما اعتبر فيه سلامة الآلات لان العلم لا يتبع العقل
مطلقا بل عند سلامة الآلة الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه كذا ذكره في حواشي التجريد وهو انما يصح على مذهب المعتزلة
الذاهبين الى اشتراط امور في حصول الادراك كما فصل في مكانه واما على راي الاشاعرة القائلين باستناد جميع الحوادث
اليه تعالى بلا واسطة ولا اشتراط شي فينبغي ان يقال بدل التعطل فوقف لجري العادة بعدم خلق العلم في النائم حالة النوم واعلم ان الامور
الحكمية يقتضي ان يكون الادراكات الحاصلة حال النوم باقية حال اليقظة لا بمعنى ان يكون المدركات حاضرة عند النفس مشاهدة
لها بل بمعنى ان يكون مخزونة لها اما المعقولات ففي العقل العاشر الذي اثبتوه في انه المعقولات النفس الناطقة واما المحسوسات
ففي القوى الباطنة التي تؤديها اياها فالشخص متصف بالايمان الذي هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم حقيقة على اصولهم
واما على اصول المتكلمين فالاتصاف بالايمان حال حكمي كما سيأتي قوله وقيل جوهر انما قال قيل لان ظاهره غير مستقيم

فان الجوهر الموصوف هو النفس الناطقة والعقل قوة لها لا عينها قوله صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية الخ تخصيص وجه التصريح بالخلاف في النظريات للابطال
اطلاق المتن وقد وقع الخلاف في البديهيات ايضا الا ان يقال انه لم يعتد بكلام منكري البديهي اصلا فاعلم ذلك قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات هذا
هو الموافق لظاهر كلام المواقف حيث قال المهندسون قالوا انه يفيد العلم بالهندسيات دون الالهيات وفي شرح المقاصد قال الامام لا نزاع
في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات ولعل وجه التخصيص هنا ان
الشبهة اذا اندفعت عن الالهيات فبالاولى ان تندفع عن الطبيعيات فتدبر قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لعل هذا اقوى شبههم والا
فلهم شبهة غيرها في المطولات فليس بناء النفي عليها فقط قيل هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على توهم ان لا كثرة في العلوم المتسقة النظام من الحساب
والهندسة مادة على ان ما ذكرتم استدلال بطريق العقل بل بظاهره على ان الاستدلال المذكور للموقة الاولى فاحتجه وقد توجه بان هذا نسبة عدم المعلومية
الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات وهذا نقض اجمالي للاستدلال المذكور وما تقدم نقض تفصيلي له قوله فيناقض فيه انهم ينفون العلم
الا الظن ويمكن ان يحصل لهم الظن بعدم الافادة فلا تناقض قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا اي فلا يخلو الحال من ان ما ذكرتم يفيد شيئا من اثبات
او نفي ام لا فان لم يفد لم يكن معارضة لان المعارضة اثبات ما نفي او نفي ما اثبت فيبقى الاستدلال سالما عن المعارضة وان افاد لم يكن فاسدا فلا يندفع
به التناقض وفيه ان عدم افادة شيء من نفي واثبات في الواقع لا ينافي ان يكون معارضة فاسدة مغنية للالزام كما هو شأن الحجج الالزامية ان ينفع
الذكر في مثل هذا المقام قوله فان قيل كون النظر الخ فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا
في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود انما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء
معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم بها كذا في شرح المواقف قوله يلزم اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر
فان القضية القائلة كل نظر مفيد للعلم مشتملة على احكام ثبتت موضوعها اعني هذا النظر مفيد وذاك كذلك فاثباتها بنظر مخصوص انما هو بعد
العلم بكونه مفيدا فيلزم افادة النظر بنفسه قوله فانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم الدور فاطلق الملزوم واراد اللازم كذا
يناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض قوله الضروري قد يقع فيه
اختلاف الخ دفعه والنظري قد يثبت الخ ملال على انه يصح اختيار كل من شقي الترديد في الجواب وقد ذهب الى احدهما الامام الرازي
والى الآخر امام الحرمين ويرد عليه في شرح المقاصد ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول ونظري في باقي الاشكال فكيف
يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجاب عنهم عنه
بان ذلك بالنظر الى مجرد ملاحظة عنوان النظر من غير نظر الى تفاصيل الخصوصيات يعني اذا لوحظت افراد النظر بهذا العنوان فقط
يجوز العقل اتصاف كل من ذلك الوصفين على سبيل البدل من غير فرق فلا اشكال هذا ولا يخفى انه يصح دفع الشبهة والالزام باختيار
بها اريد وان لم يجوز العقل اتصاف كل منهما قوله لا يعبر عنه بعنوان اي لا يلاحظ بهذا العنوان فان حكمه من حيث خصوصيته
ذاته يغاير حكمه من حيث انه فرد من افراد العنوان هذا لان الاحكام قد تتفاوت ظهورا وخفاء باختلاف العنوان فيجوز ان يكون الاول
ضروريا اثبت به هذا الكل دوراي باول توجه من غير احتياج الى تفكر فيه ان اول هذا التفسير انما يلائم المعنى الاخص للبديهي واما
المعنى الاعم له فان المراد هنا الاول ينبغي ان يقول بل من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج الى شيء آخر وان كان الثاني ينبغي ان يترك قيد اول
التوجه ويمكن اختيار الاول بان يحمل الفكر على المعنى اللغوي حتى لا يشمل ما سوى الاوليات من الاحكام ويؤيده ذكر المثال في قوله بعد لا يتوقف

لا يتوقف على شيء لكن يرد عليه ان العلم التصديقي لا ينحصر في ما حصل في البداهة وما حصل بالاستدلال او الا بان يجعل اول التوجه شاملا لغير التوجه الاستدلالي
باعتبار ان يخبر الاستدلال الآتي من العلوم اوائل بالنسبة الى الاستدلال الآتي فيكون قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا له ويرد عليه انه لا يحصر
التمايز بين القسمين المذكورين بما ذكرا اذ بين الضروري والاكتسابي عموم من وجه على تفسير الاكتسابي نعم لو جعل التصديق
الاستدلالي والاكتسابي مترادفين كما وقع في بعض الشروح لاندفع هذا الايراد وايضا ان تفسير الاكتسابي بما ثبت بالاستدلال تفسير بالاخص
فتامل قوله وقد يخص الاول باسم التعليل والآخر بالاستدلال والدليل الاول يسمى لميا لانه يفيد لمية الشيء بحسب الواقع والآخر انيا لانه يفيد انية الشيء
اي وجوده في الذهن والاستدلال بين احد معلولي علة واحدة على الآخر من اجتماع القسمين حقيقة فتدبر قوله كالابصار الحاصل الخ
في العيان شاهد اذ الابصار ليس بعلم فضلا عن ان يكون تصديقا فالمراد التصديق الحاصل بعد الابصار واما التقييد بالقصد
والاختيار فهو بيان للواقع تنصيصا على المقابلة بالضروري المفسر بما ذكره قوله وبعضهم بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا يرد على
طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله لان المراد نفي القدرة دائما وههنا انما تنتفي القدرة بعد الحصول لكنه يرد ان الحاصل
بتوجه العقل ايضا يكون مقدورا للمخلوق اذ التوجه كالنظر والاصغاء والتحديق ونحو ذلك من افعاله فيخرج الضروري الحاصل
بالوجدانيات التي نجدها ما بنفوسنا او بالآلات الباطنة الا ان يخص نفي القدرة بغير التوجه فانه مشترك بين القسمين
ولا اخفاء ان تحصيل الضروري بعد التوجه غير مقدور او يقال المراد بالمقدور المكسوب والكسب عندهم فعل اختياري والتوجه ليس
كذلك والالزام التسوية وبهذا سقط ما يقال من ان الحاصل في صورة الاكتساب انما هو بخلق الله من غير تاثير للقدرة الحادثة
فيه كما في الضروري فتامل قيل كلاهما عبارة عن العلم الحاصل للمخلوق بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة
الواجب ضروريا لكنه يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لنا لا نعلم ماهي ومتى حصلت
وكيف حصلت فيدرجها الشارح في الكسبي التقسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله
على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي وقد يقال في مقابلة النظري وفسر القاضي ابو بكر
النظري بما تضمنه النظر الصحيح يعني انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط قال رحمه الله في شرح المقاصد ولو قال
ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستلزام العادي لكان اظهر قوله فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال اي حيث جعل الضروري
تارة قسيما للاكتسابي وتارة قسما منه وذلك لان الضروري في كل من الاعتبارين بمعنى قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب يشمل
الوسوسة وما يلقى فيه بالاستفاضة والاكتساب وقد خرجا بطريق الفيض يخرجهما اما الاول فلان الفيض فعله تعالى والوسوسة فعل الشيطان
واما الآخران فلان المراد من كونه بطريق الفيض ان لا يكون باستفاضة ولا اكتساب كما هو المشهور قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلاثة فيحتاج في دفعه الى ان يقال لما لم يتعلق بعضه بخصوصه سببا عرض وكان من جهة العقل كالحدس ونحوه لم يعد سببا مستقلا
قوله مرادنا بالعلم والمعرفة واحد وقد اضطر الى هذا ايضا ما ذكره في اول فصول البداية من ان كل معرفة وعلم فاما تصور او تصديق
لكن العلم هناك بالمعنى الاعم مما اصطلح عليه المتكلمون قوله والمعرفة بالبسائط والجزئيات وقيل بتخصيص العلم بالتصديقات والمعرفة
بالتصورات وقال رحمه الله في شرح التلخيص ان المعرفة يقال لادراك الجزئي والبسيط والعلم للكلي والمركب ولهذا يقال
عرفت الله دون علمته وايضا المعرفة للادراك المسبوق بالعدم او الاخير من الادراكين لشيء واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولا ثم ذهل عنه

ثم ادرك ثانيا والعلم للادراك المجرد عن هذين الاعتبارين ولذا يقال الله تعالى عالم ولا يقال عارف قوله الا ان تخصيص الصحيح بالذكر
مما لا وجه له ولقائل ان يقول اراد بالصحيح الحكم الذي هو الوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسر ما في شرح المقاصد ببيان
تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحيح وبقي الكلام في فائدته اذ تم المقصد بدون ذكره ويمكن ان يقال المعرفة
تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحيح اشارة الى هذا وقيل الصحيح هنا بمعنى الثبوت
فان قلت ع صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يبح فو اعشق لمن اي ثبت ورد بانه خلاف الظاهر وفيه استدراك
او ايهام بخلاف المقصود قوله ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل الخ فان قيل بأي محمل عليه تقييده ذلك بقوله عند اهل
الحق فان مقتضاه ان بعضا ذهبوا الى ان الالهام سبب يحصل به العلم لعامة الخلق ويصح للالزام على الغير قلت لا بعد في الذهاب
اليه اذ لعامة الخلق صلاحية حصول العلم بالالهام بمعنى ان لا يكون اصل استعداد ذلك مخصوصا ببعض دون بعض وان لم يتحقق بالفعل بالنسبة
الى الكل وان يكون ذلك العلم يصلح للالزام لان يلزمه به للاشتراك في قوله فكانه اراد نحو جزم فيهما مع ان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه لترددهما
الا ما استغناه من شيوع استعمال العلم بالمعنى الاعم مطلقا قوله اي ما سوى الشيء من الموجودات كما ان مفهوم سوى الله تعالى صادق على الامور
الغير الموجودة ايضا وليست من العالم وايضا الحدوث كالعدم لا يكون في المشهور الا صفة للموجود على ان الاعدام ما هو ازلي ليس بحادث
بينته وقيد بقوله من الموجودات وهذا موافق لقول المصنف لجميع اقول بل ظاهره على ان لفظ العالم يطلق على جميع ما سوى الشيء
بان يكون الجميع معناه الحقيقي كما يطلق على كل جنس من اجناسه كما ذكره وهذا ايضا بل على الاطلاق على نفس مفهومه ايضا بطريق الحقيقة
فهو كلفظ النوع ان يطلق على المجموع الشخصي وعلى المفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض خاص منه قوله مما به يعلم الصانع لا يخفى
ان التوصيف يتم بدونه فذكره انما هو للاشارة الى وجه التسمية قوله يقال عالم الاجسام الخ اشارة الى ان المراد بما سوى الله كل
من الاجناس فهو ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل
والا لما صح جمعه كذا قيل وفيه اذا عرفت ان ظاهر التوصيف انه اسم للكل وان جاز حمله على الكلي ايضا وان كلمة من للتبعيض باعتبار المعنى
للكلي فلا اشكال قوله حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها كل ذلك بالشخص وكذا قالوا ايضا لكن لا بالشخص
لما يبين من انهم يقولون ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة قوله بموادها وصورها لكن بالنوع المشهور
ان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية شخصا وصورها النوعية نوعا والاحتياج عندهم في حدوث بعض الصور
النوعية العنصرية كان يكون نوع النار مثلا حادثا من عنصر آخر بطريق الكون والفساد فيشكل بهذا بقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي قوله بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة اشارة الى دفع ما يقال من ان شيئا من اشخاص الصورة لا يكون
قديما ولا وجود للنوع الا في ضمن الاشخاص بل لا وجود له الا بها فان القول بوجود الكلي الطبيعي قد ابطله المحققون فكيف يكون النوع قديما قوله وهو مقصور
على المسائل دون الدلائل فان قلت هذا ايضا فيه قلت غرض الشارح دليل حدوث العالم بقطع النظر عن [illegible] قلت ثم فان دليل حدوث العالم بتمامه غير مذكور هاهنا
ولو قال اشار دون ذكر او اورد دون ذكر [illegible] قوله اي حكم اشارة الى ان المعرف هو العيني المشتمل على الاعيان لا الاعيان لان التوصيف انما هو للمفهوم دون الافراد
فالعيني عند المتكلم بمعنى القائم بذاته مطلقا واما عند الحكماء فهو بمعنى الموجود في الخارج قوله يجعل اقسام العالم انما اجتمع التوزيع وخص كلمة ما بالممكن
لانه لو لم يفعل ذلك لصدق التوصيف على الواجب على راي الحكماء قوله ومعنى قيامه قيل انما قيده بالاضافة احترازا عن قيامه بذاته فانه لا يخفى ان هذا التوصيف

بانقسام العالم منحصر فيهما

التوصيف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا كلامه واقول في صدق التوصيف عليه بحث اذ الوحدة كالنوعية
الى الاعيان والاعراض والصور الموضوعة انما هي من اجتماع النوعين ثم ان المشهور ان الصورة الموضوعة عين قوله الذي يقومه يحترز عن مثل الوجود
والكون بالنسبة الى الماء اذ لا يتقوم فيه لا عن المحل الذي يتقومه الحال وهو الهيولى لان المتكلمين لم يقولوا بوجودها خلافا للحكماء فالمحل عندهم وكذا
عند الحكماء اعم من الموضوع وكذا الحال من العرض قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا
آخر بل معنى وجوده في الموضوع وقيامه به وبنى اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان
ثبوته لشيء في نفسه غير ثبوته لغيره فكيف الثبوتان كذا في شرح المواقف وفيه ان قولنا وجد في نفسه فقام بالجسم لا يدل على التغاير بحسب المفهوم فان لنا ان نقول
ان وجد الحيوان فوجد الانسان مع انه ليس هناك الا وجود واحد بحسب الخارج فلا يكون امكان ثبوت العرض في نفسه غير امكان ثبوته لغيره
بالذات حتى ينافي اتحاد الثبوتين ظرفا ما قوله ولهذا امتنع الانتقال عنه هذا الحكم قد اتفق العقلاء على صحته ولكن لم يتم بيانه على شيء من طريقي الحكماء
والمتكلمين على ما نقل عنهم في الكتب المبسوطة قوله من العالم احترازا عن الواجب على مذهب الحكماء القائل بالذات قوله يتحقق الابعاد الثلثة هذا ابتناء على
امكان وقوع الثلث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا انضم جزءان الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل مثلث من ثلثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طولا وثانيا عرضا وثالثا عمقا قوله وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة بان يوضع جزءان
فيحصل الطول ويوضع آخران بجنبهما فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها فيحصل العمق وقيل ان التقاطع المذكور حاصل من سبعة بوضع
ثلثة جواهر على سمت واحد للطول ووضع الآخر على طرف من الوسطاني وآخر على طرف آخر منه لعرض اثنين آخرين بجنب للعمق وقيل يحصل
من اربعة بان يتالف اثنان يجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع والتقاطع على القوائم فيما ذكرنا بعرض الخطوط متجاوزة في اطراف ذلك
كاف هاهنا فلا يرد ما يتوهم من انه اذا كان احد الجواهر ملتقى الخطين ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك قوله وليس هذا نزاعا لفظيا
راجعا الى الاصطلاح وان كان راجعا الى اللغة واللغة على معنى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع على ما يراه الآمدي وان كان لا يحق كلامه
صريح في انه معنوي قوله لا فعلا ولا وهما ولا فرضا والاول ما يكون بالكسر وقد يكون بالقطع والفرق العقلي والكسر ان الكسر لا يحتاج الى آلة نافذة
فيه حتى ينفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نافذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق
دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة
في الغاية لانه يفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما تقرر
من القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية والا انه لا يدرك الا الامور الحسية وهي متناهية فيلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة
واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكلي المشتمل على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف
له في القسمة وهاهنا ابحاث اوردناها في حواشي شرح الهداية في الحكمة قوله لا ينحصر عقلا اي في اول نظر العقل قوله لتناهيه الاجزاء
غير منقسم وللخصم ان يقول لم لا يجوز ان يكون التماس بالجوهر لا بالنقطة فانما يلزم منه امكان وجود اجزاء لا وجوده بالفعل لانا لو سلمنا
وجود الكرة والسطح المذكورين في الواقع فلا نسلم تحقق الملاقاة بينهما فقط حتى يلزم وجودها بالفعل فضلا عن تركيب الجسم منه الذي هو المطلوب الاصلي هذا والمذكور
في شرح المقاصد ان المقصود من اثبات الجزء دفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه [illegible] فلا اشكال من هذا الوجه لكن لا يلائمه ما سنذكره من غيره
الخلاف كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله لكان فيها خطأ اي مستقيم فانه المتبادر عند الاطلاق وهو من التماس بالخطين والمنافي

بتجدد
صح

يكون الكرة حقيقة وح لا فائدة لذكر قيد بالفعل قوله واشهرها عند المشايخ وجهان الاول منهما جزء واكثر برهانه قوله والعظم والصغر انما بكثرة الاجزاء
وقلتها فانها وان كانت بتفاوت المقدار ايضا الا ان تفاوت المقدار انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون
اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وذلك انما يتصور في المتناهي فقد اورد عليه البعض بمراتب الاعداد فان كل مرتبة من مراتبها غير متناهية مع ان كلا منها
ازيد مما فوقه فان الاحاد ازيد من العشرات وهي من المئات وهي من الالوف وكذا بمتعلقات علم الله تعالى اكثر من مقدوراته فان الاولى ازيد من الثانية
مع عدم تناهيهما معا ولو قيل ح الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي الخ لم يرد هذا قوله والا لما قبل الافتراق اصلا والا يلزم
تخلف مقتضى الذات عنها وانفكاك المعلول عن العلة التامة قوله فالله تعالى قادر الخ بل على الاجتماع لو كان لذات الجسم لم يتعلق القدرة بالافتراق
لاستحالته ح لما عرفت آنفا والمحال لا يدخل تحت القدرة قوله لزم قدرة الله تعالى دفعا للبحث. فانتهى الافتراق والانقسام بالاجزاء الى
الجزء المطلوب ظهور بطلان ذهاب الانقسام الى غير النهاية قوله وان لم يمكن ثبت المدعى فيه بحث لان الافتراق المذكور بمعنى الانفكاك بمعنى
فرض شيء عن شيء اذ لا معنى لاسناد الخلق ح فعدم امكان الافتراق لا يثبت المدعى لان عدم امكان الانقسام الخارجي لا يستلزم عدم امكان
الوهمي والفرضي وهو ح حمل الافتراق على المعنى الاعم فاجاب بانا نختار الشق الاول وليس كما ينبغي بل الاولى في الجواب ان يقال
ان اردتم بالافتراق الانقسام الخارجي كما هو الظاهر من كلامكم اخترنا الثاني ولم يثبت مطلوبكم وان اردتم ما يشمل الفرضي والوهمي ايضا اخترنا
الشق الاول وهو انه يمكن الافتراق الى غير النهاية فلا يستلزم الجزء قوله انما يدل على ثبوت النقطة فان قيل النقطة في السطح غير ثابتة بالفعل
فانها طرف الخط او المخروط وليس الا ولذا قال في شرح المقاصد والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجزء ضروري قلنا كون النقطة
طرفا للخط او المخروط الموجودين بالفعل ليس الا الحق مسلم عندهم فانهم صرحوا بان مركز العالم هو النقطة مع ان كرة الارض وهمية مصمتة
على رأيهم وان الكرة اذا تحركت حصل منها قطبان هما نقطتان عليها او كرة فلم حصل عند الكرة نقطتان عليها او كرة يجوز ان تحصل
عند التماس المذكور ايضا بها نقطتان بها التماس قوله لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم عدم انقسامها عدم انقسام المحل
قالوا عدم انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالماء في الورد والنقطة انما تحل في الخط من حيث انه نهاية له لا
سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي اي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان قوله واما الثاني والثالث فقد بين ضعف الوجه
الثاني والثالث بمنع كل من مقدمتي كل منهما قوله الفلاسفة لا يقولون الخ منع للمقدمة الاولى من الاول منهما وقوله والافتراق الخ منع للثانية
منهما وانما اختار هذا الترتيب في الذكر ملاحظة لما بين المنعين الاولين من المناسبة فليفهم قوله بل يقولون انه قابل لا
نقسامات الغير المتناهية بحسب فرض العقل بمعنى انقسامه الى حد لا يمكن للعقل فرض شيء غير شيء فان اي بعض فرض الجسم فله مقدار
ما لا محالة فيقبل الانقسام بذلك المعنى قال في المحاكمات اعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية ليس انه يمكن
خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم ابدا ولا ينتهي انقسامه
الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما تقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية
فليس معنى به الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فانهم حملوا علم الباري تعالى للاشياء احال قابلية الجسم للانقسام
الى الاجزاء وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهم من ان انقسام الجسم الى ما لا يتناهى حيث كان عقليا لزم للعقل الاحاطة بالامور الغير
المتناهية ورد في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة هذه النجاة حاصلة ايضا فيما ذهب اليه ذي مقراطيس

مقراطيس وجمع من المتقدمين في تركيب الجسم من الاجزاء الصغار الصلبة التي لا يمكن انقسامها خارجا وانما تقبل الانقسام بحسب العقل وابطال هذا المذهب مشكل
جدا كما عرفت في موضعه قال في حاشيته هذا الموضع منها انهم بنوا اثبات الهيولى على نفي الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا لما لم يكن اتصال الجسم وانفصاله
باجتماع الاجزاء وافتراقها بل هو متصل في ذاته كما هو عند الحس قابل للانفصال لزم وجود امر يبقى مع الاتصال والانفصال وهو المراد بالهيولى
ثم انها قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت لها هيولى اخرى وتسلسل لما قرروا من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة واذا كانت قديمة كانت الصورة
قديمة لما بينوا من امتناع خلو الهيولى عن الصورة فكان الجسم قديما لانه عبارة عن المادة والصورة ومنها انهم ذكروا في حشر الاجساد ان ليس هلاك
البدن بتفرق اجزائه والحشر باجتماعها بل بنفي الصورة والاعراض والمعدوم لا يعاد وبانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء
اما ان تعاد في الآكل او في المأكول او كليهما والكل فاسد على ما تبين في ذلك الموضع ونحن ندفع ذلك بان الهلاك تفرق الاجزاء والحشر جمع الاجزاء الاصلية
واعادة الروح اليها وبان المعاد من المأكول الاجزاء الاصلية الثابتة في مدة الحيوة والله تعالى يعلمها ويجمعها ويعيد الروح اليها ومنها انهم يدعون
كروية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان تقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة
امتناع الخرق والالتيام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويقولون في اثبات ذلك على علم كلهم بسبع بالمجسطي ويستعينون في اكثر
ادلتها بالاصول الهندسية اعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحرك وما يجري مجرى ذلك ولا سبيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد
نفي الجزء الذي لا يتجزى واثبات كون المقادير قابلة الانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا تصغيرا فانه لا يمكن في المؤلف من الاجزاء
الفردة وكذا قولهم انا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث او ربع او نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى ان من مصادراتهم التي يبنى عليها مبنى الهندسة
انا ان نفصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان نرسم على اي نقطة شئنا واي بعد شئنا دائرة ومنافاتهما لنفي الجزء والا يجوز ان لا يكون وضع الاجزاء
ما بين نقطتين على الاستقامة وان لا يكون وضع الاجزاء في ذلك البعد على الاستدارة بل ربما يظهر على تقدير الجزء استحالة الدائرة وبالجملة من نظر
في تفاصيل مباحث الهندسة علم انه لا غنى لها عن نفي الجزء الذي لا يتجزى والله اعلم قوله المبني عليها دوام حركة السموات قيل ادلة دوامها المذكورة في كتب
الحكمة المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قوله او تخصصه باختصاص الناعت بالمنعوت هذا هو الصواب
في تفسير القيام بالغير لان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تابعا للتحيز والا لكان التحيز مشروطا بنفسه او تسلسلت التحيزات الى ما لا نهاية له ولان
صفاته تعالى قائمة به من غير شائبة التحيز وان امكن دفع الاول بما تقرر عندهم من ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها وبان ذلك التفسير
لقيام العرض وصفاته تعالى ليست باعراض كما سيأتي قيل هو من تمام التعريف انما قال قيل لعموم دخول صفاته تعالى في الجنس المعبر عنه في التعريف بكلمة ما لانها
عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث عندنا وصفاته تعالى قديمة واما القول بكونها من الاعراض فغير صحيح اذ المقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات
قديمة غاية الامر انه يلزم ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وفيه بحث سيجيء قوله وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا
هذا عند المعتزلة على ما صرح به في شرح التجريد وعند البعض جميع الالوان اصول بمعنى انه لا يتوقف وجود شيء منها على التركيب فان حصل بعضها بالتركيب
ايضا قوله هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فان الكون هو حصول الجوهر في الحيز فان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان امكن تخلل ثالث
بينهما فافتراق والا فاجتماع وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصول آخر لا في ذلك الحيز الا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة
ونقل عن بعضهم اختيار كونه سكونا بناء على ان الكون الآن في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك
فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فعلى هذا لا يعتبر في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر قوله وليست لها اسماء
البتة ط

ط العرض

قول

مخصوصة الامر جهة الملائمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلو الاضافة كرائحة المسك قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان لا توصف
الا للاجسام
قد ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولكنه قد نوقش فيه قوله لان القديم يحتاج
بعنوان القديم اما واجب لذاته او موجب له لامتناع ان يكون اثر الفاعل المختار لان اثر الاختياري يصحح شائبة القصد الى ايجاد القديم
محال لكونه قصدا الى ايجاد الموجود وقيل عليه يجوز ان تقدم القصد على الايجاد كتقدمه على الوجود فانه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته له
زمانا قوله والمستند الى الموجب القديم قديم الظاهر انه يقول والمستند الى الموجب القديم يمتنع عدمه قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
فيه انه ان اريد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان اريد العلة التامة يرد ان يقال لم لا يجوز ان يشترط الاستناد الى الموجب القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا فعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال الشرط ولا تخلف قوله فان كان مسبوقا اي قبل لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سؤال آن الحدوث لكنه يرد السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد بالمسبوقية بكون آخر بلا واسطة فتدبر قوله وان لم يكن مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بل في حيز آخر فحركة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فالحركة الآنية انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر والسكون عدم الحركة عما من
شانه الحركة فلا يكون السكون على هذا حادثا كما لا يكون قديما لان القدم والحدوث من اوصاف الموجود عندهم ايضا قوله هذا معنى قولهم الحركة
كونان في آنين الكلام التوقيفي على المسامحة والتحقيق ما قومناه وبهذا سقط ما قيل ان ما حدث في مكان وانتقل الى مكان آخر في الآن الثاني
لزم ان يكون في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا فلا امتياز بالذات ثم ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان اشتراك
شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر كما لا يخفى وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بامر فهو اي غير واجب في الحركة
والسكون ولا تصرح منهم به نعم لو قال هذا القائل بدل قوله فلا امتياز ان بالذات فلزم ان يكون امر خارجي جزء من الموجودين الخارجيين مشتركا
بينهما وانه محال ضرورة لم يرد عليه شيء قوله وهي غير باقية لما سيأتي من ان البقاء عرض فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز و
اذا كانت غير باقية لم تكن قديمة لما سبق من ان القدم ينافي العدم وهذا مسلك خاص للاشاعرة في اثبات حدوث الاعراض قوله يقتضي المسبوقية بالغير
فيما لا يزال ان ما هو الحركة يقتضي ذلك فان ماهيتها انما هي الكون في الحيز وكونه مسبوقا بكون آخر في حيز آخر وكذا الانتقال المذكور من عوارض
لما تقرر من ان الاكوان اربعة متفقة الحقيقة والاختلاف بينها انما هو بالعوارض اللهم الا ان يقال المراد بماهية الحركة هو الكون المخصوص
المذكور مع هذا العارض قوله فهو جائز الزوال فيه ان جائز الزوال لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى الابد مع عدمه في نفسه
وهو لا ينافي القدم الزماني المراد هنا انما المنافي هو العدم بالفعل وح فالمراد بالجواز في قوله ما يجوز عدمه يمتنع قدمه هو الجواز الوقوعي لا مجرد
الامكان الذاتي ولو قيل القدم مستند الى الواجب بطريق الايجاب من حيث هو كذلك لا يمكن زواله قطعا والا لزم جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة وهو المراد هنا قلت نمنع كون كل جسم قابلا للحركة بهذا الاعتبار وان كان قابلا لها في نفسه كيف والسكون الذي يقابله ضروري الوجود في
بعض الصور حينئذ قوله فهو قابل للحركة بالضرورة الضروري فيه بمعنى اليقيني وهو المراد هنا اذ الظاهر ان قبول كرة الارض للحركة الكلية
غير بديهي بل برهاني قوله لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام اي لا دليل تاما واما الاستدلال بانه لو وجد المجرد لشاركه الباري
في التجرد وعدم التحيز فلابد من ان يمتاز عنه بفصل فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال بان هذا الوصف اخص صفاته
فلو شاركه فيه غيره شاركه في الحقيقة ايضا فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم فغير تام لانه يجاب عن الاول بان الاشتراك
في العوارض سيما السلبية لا توجب التركيب وبانه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين وعن الثاني بانا لا نسلم ان

وجوده علي ... يجب تعينه فلا يخفى ضعفه
ان هذا الوصف اخص صفاته تع بل اخص صفاته الوجوب الذاتي وبان دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تع لا تخلو عن مصادرة واما ما يقال من ان ما لا دليل عليه
على ان عدم الدليل على وجود المجرد في نفس الامر ممنوع وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قوله اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده فان قلت ما ذكر لاثبات حدوث الاعراض ليس مجرد المشاهدة بل المشاهدة والدليل قلت الدليل ايضا مبني على المشاهدة كما عرفت
ذلك صح
فلا اشكال قوله لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض وعلى هذا فقد يستأنف الاستدلال على حدوثها اللهم الا ان يكون التعاضد بالنسبة
الى البعض فتدبر قوله بل هو عبارة عن عدم الاولية كما في اعدام الحوادث او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية كما في الموجودات القديمة ولا يخفى
ان عدم الاولية يشملهما معا ولعل التعبير مبني على ان للازل معنيين عندهم فالازل بالمعنى الثاني يساوي القدم والقدم يرادفه بالمعنى الاول اعم منه
وهو المشهور فيما بين الجمهور وذكر التقدير ليشمل ازلية الباري تع وصفاته على رأي المتكلمين فانه تع وصفاته موجود حيث لا زمان بالفعل فان قلت الزمان
امر وهمي على زعمهم فلا حاجة الى التقدير قلت نعم لكنه قد يتوهم من وجود الحوادث فانه عندهم عبارة عن القبلية والبعدية المتوهمتان من الحوادث
فقبل وجود ما لا زمان اصلا لكنه يشكل الامر بالنسبة الى اول الحوادث فتامل قوله فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات هذا الكلام جار
في جميع ما قال الحكماء بقدمه نوعا او جنسا وقد مر ان مرادهم بهذا القدم عدم خلو زمان من الازمنة عن فرد من افراد تلك الماهية ولا يخفى انه بهذا
الجواب لا ينحسم مادة الشبهة بالكلية فانه لا ينافي قدم محلها بالذي هو نقيض اصل المدعى وقيل يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي
بذاته فيأخذ من تلك الحيثية حكم كذلك يوجد في جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف بالمتقابلات بحسب
الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان
التطبيق فان المتكلمين لم يشترطوا الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء قوله والجواب ان الحيز عند المتكلمين
ويمكن الجواب على قاعدة الحكماء بان يقال ان السطح المذكور انما هو المكان والحيز اعم منه فان رئيسهم صرح ان كل جسم له حيز طبيعي فان
كان ذا مكان كان حيزه مكانه وقال ايضا لا جسم الا وله حيز اما مكان واما وضع وترتيب قوله يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام في
الاجسام والا فالحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان كما سيجيء قوله ولا احتياج الى شيء اصلا اي لا احتياج في وجوده الى شيء غير ذاته اصلا فالمقتضي
لوجوده هو نفس ذاته والاعتراض بان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود مدفوع بان ذلك بالنسبة الى الوجود المنفصل مسلم واما بالنسبة
الى وجود الذات فلم وان نوقش فيه بان الضرورة قاضية بان الايجاد مطلقا مسبوق بالوجود ولذا ذهب الحكماء الى ان صفاته تع هي عين الوجود
وهذا المقام لا يتحمل تحقيق الكلام فيه قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وما قيل من ان الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز
وجوده وليسا من جملة العالم فمدفوع بانهم لم يقولوا بامكان صفاته تع لما ان كل ممكن عندهم محدث وفيه اشكال سيأتي ذكره والقول بامكان وجود
مجموع الذات والصفة مما لا وجه له اذ ليس للمجموع وجود وراء وجود كل واحد من الذات والصفة حتى يتصف بالامكان والوجوب فتامل
قوله فلم يصلح محدثا للعالم لعدم اولويته بالاحداث من سائر الاجزاء على ان المدعى ان مجموع العالم محتاج الى المحدث فلو كان بعض اجزائه
محدثا للجميع لزم ما سيجيء من المحذور واما ما يقال من ان ذلك يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم
ومبدأ له مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجرد وهذا الدليل مبني على نفيه كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في اصل المدعى فتدبر قوله
وقريب من هذا ما يقال ان وجه المقاربة ان الاول طريق الحدوث والثاني طريق الامكان ووجه الوجوب ظ لا احتياج الى البيان وقد يتوهم
المتوهم صاحب المواقف قوله من غير افتقار الى ابطال التس وفي شرح المقاصد الى ابطال الدور او التسلسل ولعله ترك هنا ذكر الدور اكتفاء باحد القرينتين من الآخر

لظهور جريان الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما ذكر في شرح المطالع دور ولكن لك قيل عليه بثبوت الواجب ثم بجريه في
السلسلة واما الانقطاع فيضعف مقدمات اوفى وهي ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا او دخول ما فرض خارجا فظاهر ان امر الافتقار بالعكس فوجه ثبوت الواجب ثم بجريه في نحو العلل السلسلة لان صورة الاستدلال هي
ان مجموع الممكنات باسرها محتاجة الى علة واجبة مستقلة في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزاء ذلك المجموع الا اليه او الى ما هو صادر
عنه وليس لك ان تقول المحتاج الى الموجد انما هو كل واحد واحد من احاد ذلك المجموع لا هو من حيث هو مجموع اذ ليس له من هذه الحيثية وجود في
يمكن ان يقال ما لا يجوز ان يكون كل من تلك الموجودات مستندا الى آخر لا الى اول ولا يمكن دفع هذا الا بابطال التسلسل لان هذا المنع لا يتوجه على
ذلك الاستدلال الذي اعتبر فيه المجموع بل على النوع الذي اعتبر فيه كل واحد وابطال ذلك ليس ببرهان التطبيق ونحوه فتامل دور لو ترتبت سلسلة الممكنات
الى غير نهاية لاحتاجت الى علة فيها اذ هذه الشرطية ليست بلازمة اذ يصح ان يقال لو لم تترتب سلسلة الممكنات الى غير نهاية لاحتاجت الى
علة فان احتياج الممكن مطلقا الى العلة ضروري وهي لا تجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيانه انه لو فرض
ان بعض الممكنات علة للمجموع لكانت علة لكل جزء منها والبعض المفروض علة ممكن ايضا لكونه بعض الممكنات فاحتياج الى علة ايضا وهي بعض
من الممكنات ايضا على ما هو المفروض فيكون بعض الممكنات المفروض علة اولا علة لنفسه لما ذكرنا او علة لعلته وهي البعض المفروض علة ثانيا لما
ذكرنا علم ان فيه لاستحالة على عدم جواز كون بعض الممكنات علة لمجموعها واما عدم كون علة الممكنات نفسها فظاهره هي امتناع تقدم الشيء على نفسه فقف
ومن مشهور الادلة الخ وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه كذا في شرح المقاصد دور كان الزائد كالناقص وقد سبق في بحث الجزء الذي لا يتجزى
ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي وقد اورد في شرح المقاصد ايضا ان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اورد عليه
النقض بمراتب الاعداد دور ويلزم منه تناهي الاول ايضا لانها آه يعني الغرض انه لا فرق بينهما من حيث عدم التناهي من طرف المبدا وقد لزم
من البيان المذكور تناهي الثانية من ذلك الطرف ويلزم منه تناهي الاولى ايضا منه لانه لا فرق بينهما في الامر حيث ان الاولى تزيد على الثانية بقدر متناه
ولا شك ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فان قلت لزوم تناهي الثانية من جهة انه خلاف المفروض كاف في الابطال قلت هذا مسلم
لكن لم يكن ما ذكره اقوى في الاستدلال كما لا يخفى دور وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود في الجملة ولو متعاقبة كالحركات الفلكية
هذا عند المتكلمين واما الحكماء فقد اشترطوا في استحالة ما لا يتناهى اجتماع احاده في الوجود والترتيب بينها فانهم يقولون اذا كانت الاحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين
بازاء احاد الاخرى الا اذا كانتا موجودتين اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب
بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى دور دون ما هو وهمي محض جعل العدد وهميا محضا غير صحيح كما هو المتبادر من مقابلة قبيل الكلام بل هذا انما يكون اذا دخل تحت الوجود
فان المراد به كما ذكرنا هو الدخول تحت الوجود في الجملة بمعنى ان برهان التطبيق انما يبطل التسلسل في سلسلة الموجودات دون المعدومات والعدد
ايضا منها الا ان المراد ان مراتبه غير متناهية في الوهم وهو ظاهر فلا اشكال دور فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة

ملاحظة امور غير متناهية تفصيلا لا مجتمعة ولا متعاقبة وقد يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى ان قيل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى مفصلة
ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى والجواب ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية
التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكروا واما بالنسبة الى علم الله تعالى المحيط فلا استحالة اصلا دور فلا يرد النقض بمراتب العدد فان في
شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في
تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا
عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك فيما يتناهى من الزمان انتهى كلامه وقيل وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة
التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الحق ولا يحتاج
ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة
معا مطلقا محال سواء كان بينهما ترتيب اولا هذا كلامه وفيه انه ليس على تقدير وجود التسلسل في الممكنات وعدم انتهاء سلسلتها الى الواجب جملتان
متباينتان موجودتان في نفس الامر حتى يتصور تقابل احدهما بالاخرى بل ليس الموجود على ذلك التقدير الا سلسلة واحدة غير متناهية الاحاد يحصل العقل منها جملتين والجملة
الناقصة انما تحصل بفرض نقص واحد من تلك السلسلة على ان امكان وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة الغير المتناهية بحسب نفس الامر مع
قطع النظر عن اعتبار العقل مما لا بد له من بيان الا ان يدعى بداهته فتامل يعني ان صانع العالم واحد هذه العبارة مبنية على ما تقرر من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار
بعد العلم بها اوصاف وان وجود كل منهما بنفس صحة الاخر قيل فائدته اي دفع توهم ان الاستدلال بناء على ان الله علم الشيء وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله قل هو الله احد دور والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع اللازم من دليل اثبات الصانع
ليس الا انه لا بد ان ينتهي سلسلة الممكنات الى من اتصف بوجوب الوجود وحاصله ان مفهوم واجب الوجود صادق لا محالة على الذات الخارجية واما ان تلك الذات
واحدة فلا نعرض في ذلك الدليل اليه اصلا فلا بد من استيناف استدلال دور ولو تعدد لانه لو امكن الهان الخ اي متصفان بجميع الصفات الالوهية من الصنع
والقدرة الكاملة وغير ذلك فهذا في تقرير المدعى ولا يكفي ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل بحث لاحتمال ان يكون احد الواجبين صانعا مختارا
والاخر بخلافه والتخصيص غير راجح سواء الجواب بان المعطل نقصان وكذا الايجاب فلا يكون الواجب الا صانعا مختارا غير تام في الايجاب لما قيل
من ان الواجب موجب في صفاته وان الفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل دور اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تنافي بين تعلقهما بل التنافي
بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي كما لا يخفى على المتامل دور او لا فيلزم عجز احدهما اعترض عليه بان عدم حصول المراد لو كان عجزا يلزم ان تقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراد ولا تحصل واجيب بان العجز عندهم تخلف المراد عن الارادة القطعية دون التفويضية مثل
ان يقال تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة الفاسق من قبيل الثاني على قاعدتهم فلا اشكال دور وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان
يتفقا لان جواز الاتفاق لا يمنع امكان التمانع اللازم من تعدد الالهة كما بيناه وبه ثبت ما ادعيناه من التوحيد لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
وهي الحجة القطعية وان كان ما اشير اليه في الاية المذكورة اقناعية فتامل دور او لتمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه فان قلت
امتناع اجتماع الارادتين من الواحد انما هو لاستلزام اجتماع الضدين في محل واحد وعليه بذلك وكذا في صورة التعدد والا فلان العجز انما هو عند امكان
ما هو المراد وعند عدم التمكن من الايجاد كل من الحركة والسكون وان كان ممكنا في نفسه الا انه يصير ممتنعا عند وجوب تحقق الاخر قلت قد فرق في شرح المقاصد

بين الصورتين بان عدم القدرة في الصورة الاولى انما هو لنقص مقدوره وهو ليس بعجز بل هو كمال القدرة وفي الثانية لسد الغير طريق القدرة عليه وهو عجز
الغير اياه فلا اشكال فافهم قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع اي امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء قيل هذا الجواب مبني على ان
الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمنع وجه على انه اي انه يمكن لن لا يبتني على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على التقدير وانتفاء اللازم على الآخر وقد ذكر في شرح
المقاصد انه ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعددت الآلهة لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلان شان الآلهة كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح واورد عليه ان الرد لما علم توارد التمانع
فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التمانع غاية ما علم الالهيين يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه
يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى
الآخر ولا استحالة فيه قوله فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد وهذا ليس بمطابق للمطلوب انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد
قوله فلا نعم يجب بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وقد صرح في شرح التلخيص بان الاستعمال الاول هو اصطلاح اهل المعقول ثم قال فيه واذا
تفحصنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لظهور ان الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة
لا بيان انتفاء الفساد قوله وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب حيث اعترض على قولهم لولا امتناع الى آخره
الجزاء لامتناع الاول اعني الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب والمسبب قد يكون اعم من السبب لجواز ان يكون للشيء اسباب مختلفة كالنار والشمس للاشراق فانتفاء
السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف انتفاء المسبب فانه يوجب انتفاء السبب الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل
بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس اذ لا يلزم من امتناع تعدد الآلهة انتفاء الفساد لجواز ان يفعله الله بسبب آخر فالحق انها لامتناع الاول
لامتناع الثاني قوله اي لا ابتداء لوجوده على ما هو معنى القدم عندهم ويصح حمل القدم الذاتي على ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ولعل منشأ توهم ترادف الواجب
والقديم ملاحظة هذا المعنى قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين والمترادفان هما اللفظان الموضوعان لمعنى واحد قيل قد ابى المتكلمون يريدون بالترادف
التساوي فان في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة ثم بين ان لكل منهما مفهوما على حدة قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء وعندهم ان كل ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر فهو مسبوق بالعدم فلا يرد ان هذا معنى المحدث بالذات الذي هو اعم من المحدث بالزمان بمعنى المسبوق
بالعدم على ما سبق وانه مذهب الفلاسفة فهم يتكون الآن يرد ان المفهوم من هذا الكلام وجوب الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء آخر ولا يخفى ما فيه
قوله اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية لا يخفى ان هذا الاعتراض لا يختص بوجوب الصفات بل هو وارد على تقدير قدمها مطلقا
قوله قيام المعنى بالمعنى وانه غير جائز عندهم فان قلت عدم جوازه مبني على ما سيأتي من ان قيام الى آخره بانه ان يكون تابعا له في التحيز والمعنى لا تحيز له
بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته ولا شك بانه غير جائز في صفاته تعالى اذ ليس قيامها بذاته في هذا المعنى قلت عدم جواز قيام المعنى بالمعنى مما اتفق عليه
جمهور المتكلمين وذكروه بوجهين اصرحهما هذا والثاني ان قيام المعنى يستلزم الانتهاء الى ما يقوم بذاته فقيام البعض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك
القائم بنفسه وهذا جار في صفاته تعالى قوله فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة هذا غير معقول المعنى وستعرف ان قيام الى آخره مطلق بالمعنى ليس
بمستحيل والمستحيل قيام الصفة الموجودة بمثلها فالاولى في الجواب منع كون البقاء من قبيل المعنى اي الصفة الموجودة
فانه امر اعتباري وان اراد بكونه بقاء عدم الزيادة بحسب الوجود الى ما سيأتي في التكوين فذلك جار في الاعراض ايضا فلم ...
وقيد البقاء فيه ينفك عن الاعراض لجاز حال الحدوث فيكون عينها بخلاف صفاته تعالى لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فيكون نفس المضاف اليه ولا يخفى

ما فيه فان المغايرة الاعتبارية كافية في صحة الاضافة بلا خلاف قوله لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع و
النظام المحكم مع ما يشتمل هو عليه اشتمال الكل على الاجزاء فان المراد بالافعال المتقنة آثار صنعه تعالى كالنقوش المستحسنة بما يكون تلك الآثار عليه
من الصور والالوان وسائر الخصوصيات الناشئة منها بجعل الحكم بثبوت هذه الصفات له بديهيا اما التكلم فالاول فظاهر واما السمع والبصر فباعتبار ان المراد بهما ادراك
المسموعات والمبصرات واما الارادة فمن جهة ان الايجاب لا يدل على الحدوث فيه بحث لان دلالة ايجاب المبدا على قدم المكونات على الوجه المفصل في الحكمة وان كان مسلما
الا انه برهاني لا بديهي فاعلم ذلك قوله وايضا قد ورد الشرع بها اي الظاهر ان هذا الضمير راجع الى مطلق الصفات لا الى هذه الصفات خاصة بل الى ما يحمل عليه تعالى مطلق على
ما يتوقف كالتوحيد بخلاف وجود الصانع فتدبر قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك من ارادته وعلمه وقدرته وكونه فتصديق الدليل الآخر بكلية
ايضا ليس على ما ينبغي لانه يدل على انه كما ثبت هذه المرعيات الثمانية بالدليل الاول ثبت بالاجماع انه لم يثبت به منها الا السمع والبصر لان الاربع
الباقية مما يتوقف وجوب الشرع عليه قوله ليس بعرض نفى العرضية والجسمية والجوهرية عنه تعالى كاثبات القدم له بعد الوجوب بل هو اظهر منه لاخذ الامكان
المقابل للوجوب الذي جبل له لملاحظة ذاته المقدسة ووضع اسم الله لها في مفهوم كل منها الا ان لا يلاحظ تلك الامور في النفي المذكور بهذا العنوان ولعله نظر
الى هذا فلم يعلل النفي في شيء منها بوجه يكون الاول ترك العرض اي مذهب الفلاسفة في الجوهرية ايضا قوله والعرض لا يتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته لا يجب في التبعية
في التحيز ان يكون المتحيز المتبوع بالذات بل الواجب الانتهاء اي المتحيز بالذات وكانه نظر الى انه ينزل الى الانتهاء اذ يقال ليس قيام البعض بالبعض
اولى من قيام الكل بما ينتهي اليه سلسلة القيام وفيه نظر قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده والمعنى ما يقابل الذات والوجود مأخوذ في مفهومه
كما في الوصف على ما فهم منه قوله لان قيام الوصف بالشيء الى آخره فالمعنى المذكور اولا في المعنى معنيان فتأمل قوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق الى آخره اشارة الى دفع
ما قالوا ان البقاء معنى زائد على الوجود بدليل صحة قولنا وجد فلم يبق وعدم صحة قولنا وجد فلم يوجد قوله كما في اوصاف الباري تعالى يعني تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير صادق على اوصافه تعالى وقد دفع بان التفسير لقيام الوصف لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست باعراض ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض
قوله وان انتفاء الاجسام الى آخره قيل هذا ورد احتجاج لو بعلمهم وحاصله ان هذا الاستدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام
ضروريا وعدم بقاء الاعراض ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا وفيه بحث يعرف بالتأمل قوله اما عندنا فظاهر واما عند الفلاسفة
فلان على اعتبار عموم الاشتراك في الجوهر قوله فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى والجوهر يطلق بالاشتراك عند المتكلمين على هذا المعنى وعلى ما يقابل العرض قال في
شرح المقاصد في بحث تقسيم الموجود على رأي المتكلمين والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر وما سيأتي واما حال في المتحيز وهو العرض
وانما خص النفي بالمعنى الاول فرارا عن التكرار وفرارا عن الاهمال فليتأمل قوله فانما يمتنع اطلاقه على الصانع من جهة عدم ورود الشرع
بذلك لا من جهة عدم صحة المعنى قال في شرح المقاصد لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد الاذن في الشرع وعدم
جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن الشرع ولا منعه وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه تعالى فعندنا
لا يجوز وعند المعتزلة يجوز هذا كلامه ويعلم منه ان الكلام في غير الاسماء الاعلام باللغات المختلفة كما صرح به في شرح المواقف في بحث التوقيف
بقوله وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال قوله بالمعنى الذي يجب
تنزيهه تعالى عنه اما المجسمة فاطلقوا الجسم عليه بالمعنى المشهور كما هو المشهور واما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود
والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون اب ابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون

التورية راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم كذا في شرح المقاصد قوله وفيه نظر لانه لا ترادف بين الله والواجب والقديم فان الاول اسم للذات المشخصة والاخيرين
اسماء الاجناس المنحصرة بحسب الواقع في فرد واحد وهما ايضا متغايران في المفهوم كما عرفت ولا يصح حمل الترادف هنا على التساوي كما لا يخفى ولانا لا نسلم ان
الاذن باطلاق لفظ اذن بما يرادفه او يلازمه فانا نجوز الاذن باطلاق لفظ مع عدم جواز اطلاق مرادفه او لازمه كالجواد بخلاف السخي وبالعالم بخلاف العارف
وقد يكونان موهمين للنقص قوله يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير لا يقال عدم كونه ذا حد ونهاية لا يستلزم ان لا يكون محلا للكميات المتصلة لجواز ان يكون
محلا للمقادير الغير المتناهية لانا نقول قد قام البرهان على وجوب تناهي الابعاد فالاستلزام بيّن قوله وباعتبار الخلاء اي ليس متبعضا ومتجزيا بالمفهوم منه
انه لا فرق بين التبعض والتجزي ولكن الظاهر ما قيل من انه يعتبر في التجزي كون ما اليه التركيب بخلاف التبعض قوله لان معنى ما هو من اي جنس هو صرح
به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي ينبغي ان يحمل عليه كلامه الخ مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر
في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون الكثير مثلا جنسا فلا يلزم التركيب كذا قيل وهو ضعيف لان كون السؤال بما هو عن الوصف غير مشهور
وكون المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي غير مسلم الا ان يصح النقل ما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج هذا عند الحكماء فان المتكلمين جوزوا
اتصاف الجوهر الفرد بالكيفيات المحسوسة قوله تجعلت اليه الاشارة قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم كالجسم التعليمي او بنفسه عند القائلين بوجود
الخلاء في المكان وهم المتكلمون وطائفة من الحكماء الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شيء وعند بعض من تلك الطائفة امر موجود وهم
يفرقون بين فرقة وهم افلاطون واتباعه ذهبوا الى انه يمتنع الخلو عن شاغل وفرقة الى انه يمكن الخلو عنه فالمراد بالوجود في قوله عند القائلين بوجود
الخلاء هو المعنى اللغوي قوله فيلزم قدم الحيز بل هذا مبني على كون الحيز البعد الموجود كما ذهب بعض الحكماء واما كان مبنيا على ما سبق من ان العدم و
الحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود وتوارد بالقدم هنا معنى الازلي فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية
قوله فيكون محلا للحوادث لان التحيز هو الكون في الحيز وهو من الموجودات الحادثة عندهم كما عرفت قوله وايضا اما ان يساوي الحيز الخ اي ما يصلح
لان يجعل حيزا له لا الحيز الحقيقي للشيء المنطبق هو عليه لا محالة لئلا يتصور التردد والملازمة الاولى في حيز المنع فانه على تقدير ان ينقص عن الحيز لا يلزم ان يكون
متناهيا في الجوهر الفرد فانه متحيز وليس متناهيا لان التناهي من صفات الكم متصلا او منفصلا كما مر قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة كما
ذهب اليه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وبعضهم الى انه ليس كذلك
قوله لانها اما حدود واطراف للامكنة فيلزم من كونه فيها ما لزم من كونه في الامكنة قوله لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد اي
عبارة عن متجدد معلوم مقدر به متجدد مبهم لازالة الابهام ولذلك اختلف بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده وعلى هذا
فالامور الثابتة مطلقا لا تتغير اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد نفسها
عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة وهي في
الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان و
جزء يطابق المتأخر منه ولكن ان تعرض الامور الثابتة التي عرضت لها الحركة قد تنسب الى الزمان وان كان الزمان لها ثانيا وبالعرض والتقدمة
عن هذه النسبة ايضا فلا يراد بهذا الحكم لو وقع توهم مثل هذا في شانه تعالى اسمه قوله وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة اي حركة الفلك الاعظم هذا هو
المشهور في حقيقة الزمان عندهم وهو المنقول عن ارسطو واتباعه قوله يغني بعضها عن بعض فان نفي الجسمية والوضعية عن الاكثر نفي الاثنينية
عن نفي كونه مقدورا ونفي التصور عن نفي كونه محدودا وهو مع نفي كونه معدودا عن نفي كونه متناهيا ونفي التبعض عن نفي التجزي والتركيب والتمكن

فلا وجه لتأخيره

والتمكن قوله ورد على المشبهة فان قيل فالآية ح هذا الكلام على قوله ليس كمثله شيء قلت انه في حمل المثل على المماثل لا على المثل بالعكس ايضا قائل
قوله وسائر فرق الضلال والطغيان من الطوائف القائلين بالحلول والاتحاد وهم ثلث الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة
الثالثة بعض المتصوفة وبقيام الحوادث بذاته تعالى وهم المجوس والكرامية على ما سيأتي وبحصول اللذات العقلية له تعالى وهم الفلاسفة قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة
ما يمتنع بقاؤه بدليل ما خص الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا المحال يعبث باصله بل عارضة وللنوائب الطبيب عارض قوله واما
الواجب تعالى فتبين دليل نفي الجسمية فقط لظهور وجه نفي العرضية والجوهرية وفيه اشارة الى ان نفي الجسمية مع نفي العرضية والجوهرية يستلزم جميع التنزيهات
سوى نفي المعدودية الثابتة ببرهان التوحيد وهذا مبني على نفي المجردات فلا يرد شيء قوله اولا فيلزم النقص والحدوث اي ان لم يتصف كل من الاجزاء
بجميع صفات الكمال يلزم في الاجزاء وهو مستلزم الحدوث فيها وما يثبت لها فهو ثابت للكل فيلزم نقص الواجب وحدوثه ايضا قوله لان تمسكا ضعيفة ووجه ضعف
الاول انا لا نم ان العرض في اللغة اسم لما يمتنع بقاؤه ولو سلم فالكلام في المعنى الاصطلاحي له وهو ما لا يقوم بذاته بل بغيره وكيف لا يلزم ان يصير النفي لغوا لجزئيه ان
ما يجب وجوده وبقاؤه لا يمتنع بقاؤه ووجه ضعف الثاني ان الجوهر لا يجب ان يكون جزء الغير بالفعل وفيه نظر لان الوجدان لم يبق وجه لاستحالة الجزئية في شانه تعالى ووجه
ضعف الثالث انا نختار اتصاف الاجزاء بصفة الكمال وهي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم منه تعدد موصوف بها تعدد الواجب واورد عليه ان من جملة صفات الكمال
الوجوب والقدم والصفات الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجب الا في الواجب او نختار عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال قوله فيلزم النقص والحدوث قلنا
ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان الجزء لا يستلزم نقصان الكل من حيث هو كل وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل لا محالة
ووجه ضعف الرابع انا نختار ان يكون على بعض الصور والاشكال والكيفيات ونمنع كون الجميع متساوية في افادة المدح والنقص فان بعض الصور والاشكال احسن من البعض
بلا ريبة وكذا بعض الكيفيات اكمل من البعض بلا خفاء فذلك هو اللائق بالواجب فلا يلزم الافتقار الى مخصص وعلى التنزل لا يلزم الدخول تحت الوجود فقدرة الغير حتى يلزم
الحدوث لجواز ان يكون المخصص نفس الذات كما هو المقرر عندهم في الصفات فتأمل قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح كقوله تعالى
واليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم الى غير ذلك وكقوله عليه السلام والتحية ان الله خلق آدم على صورته وان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى
اوليائه حتى تبدو نواجذه الى غير ذلك قوله ايثار للطريق الاحكم الموافق للوقوف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قوله سلوكا لسبيل الاحكم الموافق للعطف في
الا الله والراسخون في العلم قوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة اي النوعية كما اصطلح عليه الحكماء فظاهر انه لا يشبهه شيء من الممكنات لزوم الانقلاب الخ والواجب لانه قد
ثبت التوحيد بالبرهان قوله بحيث لا مناسبة بينهما المفهوم من نقل كلام البداية ان المناسبة عندهم بمعنى المماثلة لا كما اصطلح عليه الحكماء من ان الاتحاد في المضاف كاتحاد
زيد وعمرو في بنوة بكر فتأمل قوله العلم منا موجود الخ فيه ان المقصود من هذا الكلام نفي المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى فالاولى الاقتصار على ذكر ما به التخالف وترك ذكر الوجود
في الموضعين وكذا ذكر العلم الخ وذكر الصفة فيما بعد قوله فلو اثبتنا العلم صفة له تعالى اي زائدة على ذاته وفيه ان كلامه لو موزنة بالتردد مع انه لا تردد للاصحاب اهل السنة
في كون العلم صفة زائدة قوله وواجب الوجوب فيه انه ان اريد بالوجوب بالذات فغير صحيح وان اريد بالغير فلا يصير جهة للامتياز والظاهر بقرينة المقابلة ان المراد الاول فتدبر
من الكلام فيه وسياتي تتمة له قوله وقد صرح الخ قيل يريد ان هذا التصريح مناقض لقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه لانه يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه
كاف في المماثلة والتوفيق لما سيجيء انتهى كلامه والظاهر ان الاوصاف المعتبرة في المماثلة هي غير الامور الشاملة للموجودات مطلقا فلا يرد انه على تقدير ان يكون الاشتراك في بعض
الوجوه كافيا في المماثلة لا يصح الحكم بان علمه تعالى لا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه لانه يماثل في مطلق الوجود مثلا فتأمل قوله لان مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به
التماثل فان كان زيد علم العبادات مثلا من الفقه وعمرو علم المعاملات منه لم يكن بينهما مماثلة في الفقه وكذا لو علم زيد المسائل الفقهية بالدلائل وعمرو بطريق التقليد لم يكن بينهما مماثلة ايضا فيه
قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء المفهوم من ظاهر الكلام ان شمول قدرته كشمول علمه وليس كذلك فان علمه اشمل من قدرته لتعلقه بالفعل بجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة
بخلاف قدرته فانها وان كانت ايضا تتعلق بما لا نهاية له فان بعض مخلوقات الله تعالى ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب التعلق والامكان الا انها لا يمكن ان تتعلق

بالممكنات ويمكن التوجيه بالتأمل قوله فافتقار اي مختص لاستواء نسبة علمه وقدرته الى جميع المعلومات والمقدورات فلا بد للتخصيص من مخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب
وكمالاته الى غيره لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال تساوي نسبتين وامتناع الافتقار منع على انتفاء النقص فهو آيل اليه لا دليل على حدة بيانه انه اذا قيل ما الدليل
على ذلك التساوي اجيب بان القادر الذي لا يقدر على بعض ما هو ممكن في نفسه يكون في قدرته قصور وكذا العالم اذا لم يعلم بعض الاشياء ليس علمه كاملا فاذا فرضنا كاملين
يكون نسبتهما الى الجميع على السواء وفيه بحث لان اللازم مما ذكره تساوي نسبتين على ما ذكروا امتنع على تساوي المعلومات فانه اقتضاء المعلومية والمقدورية صح المقدورية ونسبة الذات
الى الكل على انتفاء النقص بل انتفاء النقص مبني على ذلك وذلك لانهم قالوا ان جهة عموم علمه تعالى وقدرته هو ان المقتضي لهما هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمقتضي للمعلومية في ذات
المعلومات مفهوماتها والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى الجميع على السواء وما يقال من انه يجوز ان يكون بعض الامور قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة ففيه
انه منع مجرد فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء ذلك في العلم مما لا تردد فيه قوله مع النصوص القطعية الناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فان قيل ثبوت
الشرع يتوقف على العلم والقدرة فاثباتهما به دور قلت المثبت بالشرع انما هو عموم العلم وشمول القدرة لا نفسهما فلا دور ولو سلم ان المثبت به انفسهما فلا دور ايضا
لما سيأتي قوله انه لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات بل انما يعلمها على وجه كلي قال الامام الآتي باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به
علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذاتها وكالصور
والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرر
الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ الاول بالذات ولا شك ان كلا منها جزئي قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لما تقرر من قاعدتهم ان الواحد من كل وجه لا يمكن ان يصدر
عنه الا الواحد واعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة والله قادر
على جميع الممكنات بهذا المعنى عندنا بل عند جميع المليين واما الفلاسفة فانكروا ثبوت القدرة له بهذا المعنى لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والثاني
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكونه تعالى قادرا بهذا المعنى متفق عليه بين الكل لان الحكماء قالوا ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا تنافي الايجاب فظاهر ان مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه قوله والدهرية لا يعلم ذاته تمسكا
بان العلم نسبة تقتضي الاثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي والجواب منع كون العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف في نحو ذلك
قوله والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح لان نحو العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم فغايته عدم
الفعل لوجود الصارف وذلك لا ينفي القدرة عليه قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد حجة لو كان جوهر الحيز [illegible] العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الكونان
وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على مقدور العبد
بدليل التمانع والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وهو باطل كما بين في موضعه واطلاق المقدور بالنسبة الى العبد [illegible] باعتبار صرف القدرة اليه وان لم يؤثر فيه
كما سيأتي قوله صفات اي صفات موجودة زائدة على ذاته قوله لما ثبت من انه عالم قادر الخ حاصله انه قد ثبت بالدلائل القطعية صحة حمل عدة من الامور عليه تعالى بحيث لا يمكن
للخصم انكاره ومعلوم انه ليس مفهوم شيء من تلك المحمولات عليه عين [illegible] واجب الوجود الذي هو عبارة عن ذاته الذي هو مبدأ الممكنات بل زائد عليه وان مفهوماتها في انفسها ايضا متغايرة
وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق فيثبت ان له تعالى صفات متعددة من العلم والقدرة ونحوهما كما هو مفصل وفيه ان ذلك لا يدل على مغايرة تلك الصفات للذات
بالذات كما هو المراد والمدعى ايضا معترف بالمغايرة الاعتبارية على انه منقوض بالصفات الاعتبارية اتفاقا فتأمل قوله فانه يخ ظاهر انه بمنزلة قولنا اسود لا سواد له والقائل يقول
مرادهم انه عالم لا علم له صفة موجودة فيكون بمنزلة قولنا اعمى لا عمى له صفة موجودة في الخارج وليس بمحال قوله ولو نطقت النصوص الخ يرد عليه ايضا ان النصوص لا يدل على ثبوت
تلك الصفات ووجودها في انفسها انما يدل على كونه تعالى قادرا عالما الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها كما مر اليه الاشارة وكذا الكلام في قوله

في ذاته ودل صدور الافعال المتقنة الخ وسيجيء تحقيق ذلك فلئن قيل بعض الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثباتها به دور لا يقال في الشرح انما يتوقف على نفس تلك الصفات
لا على وجودها لانا نقول هذا جواب لا يرضى به ولم يفهم عنه قلنا المراد بالنصوص النصوص القرآنية وهو معجز ومثبت للشريعة فيمكن اثبات جميع
الصفات ايضا بلا لزوم دور قوله فانكره الفلاسفة والمعتزلة وكذا الشيعة على ما في المواقف وزعموا ان صفاته عين ذاته قال في شرح المواقف
فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام محيل لا يمكن ان يصدق
به كما في سائر الصفات المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته
فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا
يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة في الاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا امعن حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
هذا كلامه ولا يخفى انه لا يصح على طريقة الاسلاميين المجمعين على كونه مختارا اوليا وافق المعتزلة والشيعة منهم الفلاسفة في الصفات فلا بد ان يكون
مرادهم ان صفاته امور اعتبارية يتصف الذات بها في الواقع لا موجودة خارجة كما هو عند اهل السنة فلزمهم القول بالايجاب في الصفات وان لا يكون كل ممكن
حادث زمانا مع انهم انكروا الايجاب مطلقا وصرحوا بحدوث كل ممكن حدوثا زمانيا واذا امعن فهذا في لزوم المعتزلة ايضا لان اتصاف الذات بالامور
الاعتبارية ايضا لا بد لها من علة وهي الذات وتلك الاتصافات امور ممكنة غايته انه لا يطلق الحادث اصطلاحا على غير الموجود العيني لكن لا يلزم الايجاب
بالنسبة الى غيرها على تقدير زيادة الصفات سواء كانت موجودة او غير موجودة لان مقتضى الذات انما هو الاتصاف بصفة الارادة لا تعلقها بالاشياء
لا يقال فيكون تعلق الارادة بالارادة فيتسلسل لانا نقول سيأتي ان الارادة صفة من شأنها التعلق فلا اشكال قوله ويلزم كون العلم مثلا قدرة الخ
قيل لهم ان يقولوا الاتحاد المفهومي هو المحال وليس بلازم والاتحاد الذاتي هو اللازم وليس بمحال هذا كلامه واراد بالذاتي ما صدق عليه المفهوم فان
هذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد به ما صدق عليه المفهوم قوله وكون الواجب غير قائم بذاته
لانه حينئذ عين العلم وهو غير قائم بذاته وقد عرفت جوابه آنفا قوله لا كما زعم الكرامية والمجوس فان تلك الطائفتين قائلان بقيام الحوادث بذاته تعالى
متفقتان فيه الا ان المجوس قالوا كل حادث يعدم من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج هو اليه في الايجاد
للخلق لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له واما هذا الا تناقض ما صرح به في شرح المقاصد من انه لا خلاف لاهل الملل والمذاهب في انه تعالى متكلم لان
معنى كونه متكلما عند المعتزلة انه موجد للاصوات والحروف في محالها كما سيجيء وهذا لا يوجب كون الكلام صفة له تعالى قوله بل تعدد الواجب لذاته
وهذا اي تعدد الواجب لذاته هو المنافي بصريحه للتوحيد واما تعدد القدماء فانما ينافيه باعتبار ان كل ما سوى الواجب لذاته من الموجودات فهو حادث
عندهم حدوثا زمانيا فيلزم ان يكون ما هو قديم فهو واجب فلو تعدد القدماء تعدد الواجب على ما وقعت عليه الاشارة في كلام المتقدمين حيث صرحوا
فيه بان الواجب والقديم مترادفان على ما سبق الاشارة اليه الواجب تعالى قيل اعلم انه قد اجاب بعضهم لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات
والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات
اذ ليست متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو ولا غيره ولا مدخل له في الجواب قوله وان كانت ذوات متعددة
لان الانتقال على الصفات ممتنع قطعا ولهم ان يمنعوا امتناع الانتقال على الصفات فانه ليس بابعد من جعل ذات الواجب ثلثة ذوات على ان الظاهر

لم يرد احد منه الانفعال وبقاء الواجب بلا علم قوله وتقابل ان المنع توقف التعدد والتكثر المتفق عليه كاف في لزوم المحال وهو التوقف على التغاير بالمعنى المذكور
فلا يندفع شبهة المعتزلة بنفيه والاولى ان يعين اولا معنى التغاير المراد ههنا ثم يشرع في الاعتراض والتحقيق قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد قيل
عليه العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسر بنصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون
اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب قوله مع ان البعض جزء من البعض اورد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا من
وحدات تتعلق بها تركب المرتبة فاجزاء العشرة عشرة وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات قوله والجزء لا يغاير الكل اي بالمعنى
الذي اصطلحوا عليه قوله فالاولى اما فان فالاولى اما لان لهم ان يمنعوا استحالة تعدد القدماء مطلقا ويقولون انما المستحيل تعدد القدماء المتغايرة والثاني
للخصم ان يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل لكن لا اتفاق ان كليهما ضعيف قوله وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته هذا وان لم يكن مذكورا
في الجواب الا انه قد ذكر في الاستدلال منقولا عن اهل السنة وجوابهم المذكور على وجه يفهم تسليمه حيث لا تعرض فيه بمنعه ويكون هذا ارادة من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا المعنى لا يفهم من هذه العبارة وانما يفهم لو كانت العبارة هكذا صفاته واجبة لذاته ولا استحالة في قدم الممكن قد سبق انه
يلزم من هذا اما نقض قولهم كل ممكن فهو حادث واما كون القدم منقسما الى الذاتي والزماني كما هو عند الحكماء ذهب المعتزلة والفلاسفة بجميع الكل الصفات
على قاعدة الفلاسفة بناء على صعوبة هذا المقام اي الصفات وهي ما ذكر من اللوازم الفاسدة على قاعدة المتكلمين تأمل فانه مبني على شيء آخر كما لا يخفى على من
هو عارف بطرقهم والكرامية اثبتوا قوله اعترض عليه بانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالنوع المذكور غير ظاهر هذا وسوف
انهم فرقوا بين المشيئة والارادة وذهبوا الى قدم الاولى وحدوث الثانية وانهم قائلون بحدوث الكلام المنتظم من الحروف قوله هذا في الطرفين النقيضين
لا في حال التناقض ههنا بمعنى التباعد ورفع النقيضين بهذا المعنى ممتنع فان زيدا المعدوم ليس كاتبا ولا لا كاتبا لا انا نقول ارتفاع النقيضين مطلقا عن
المحل الموجود محال بلا تردد وفي الكلام جمع بينهما لانه يلزم العينية بنفي الغيرية والغيرية بنفي العينية وهو الجمع بين النقيضين وقولنا المفهوم من آه
بيان للتناقض بين العينية والغيرية قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ قالوا ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة
كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم واجيب بانه لا يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام
نفي انسان آخر غير زيد والا لزم ان لا يكون ثوب زيد وغيره وهو باطل وعدد آخر فوق العشرة واعلم انه قد صرح بتقييد الوجود لاخراج الاعدام فانها لا توصف
بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم
هو ان الصفة مطلقا قديمة او حادثة لازمة او مفارقة ليست غير الموصوف ويمكن ان يخصص الواسطة بالصفات القديمة او تخصيص باللازمة
منها كالعلم والقدرة والارادة ونحوها بخلاف صفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود
او بحسب الحيز فلا حاجة الى تعميم هذا التعريف الى ما في المواقف من ان الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم دفعا للنقض بالجسمين
القديمين قيل لكن يرد الاعيان للموصوفات نقضا وفيه ان النقض على التعريفات انما هو بالمحققات دون الموهومات فلا نقض عندهم بالجسمين
القديمين ايضا فليتأمل فعدمه بعدمه او وجوده بوجوده فلا يتصور وجود احدهما دون الآخر فلا يثبت الغيرية ولا العينية وقد يتخيل ان ليس
هناك الا وجود واحد يتعلق بالمجموع اجزاء العشرة فلا يكون لكل واحد من اجزائها وجوده على حدة وقد يقال هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة
والا فتخلف الموجودين والعدميين ظاهر على ان الاستلزام بين العدميين باطل كما سنذكره بخلاف الصفات المحدثة هذا يوافق ما حققه في توزيع
المقصود من تخصيص الواسطة بالصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفة المتعينة متصور وان لم يتصور بدون مطلق الصفات

الصفات فان قلت فثبت الواسطة بين الذات ومطلق الصفات المحدثة قلنا لا وجود للمطلق الا في ضمن الافراد ولا واسطة بالقياس اليها ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الصفة النفسية اللازمة
وبهذا ظهر عدم صحة ما قيل لهم كيف فان زيدا قد يتصف بالبراءة بالصفات المحدثة اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع هذا صريح في ان حمل الانفكاك ههنا على ما في الوجود
فقط لا على ما يعم في الحيز فظاهر انه يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز والذات بدون الصفة فيه ان الكلام في ذات الواجب وصفاته كما عرفت
ولا شك انه لا يمكن انفكاك شيء منها عن الآخر والمراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا الا ان المراد تجويز العقل وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولو كان ذلك التجويز بطريق فرضه ذلك وان كان الفرض محالا لا بمعنى ان يكون المفروض محالا والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة اي في الواسطة
بين العينية والغيرية لا في حال اعتبار وصف الاضافة توجيه آخر غير اعتبار امكان فرض الوجود فلا حاجة الى اخلاط بل لا وجه له لانا نقول باعتبار وصف الاضافة
يتحقق عدم الانفكاك مكانا في الواسطة فتأمل مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لانهما غيران بالاجماع مع ان تصور وجود العرض بدون المحل محال وكذا تصور وجود
المحل بدونه باعتبار وصف الاضافة قيل والمراد العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين غير موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين ايضا فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مرادهم انهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود هذا وقد ذكره صاحب المواقف في توجيه كلامهم وقال الامام هذا النزاع متعلق بالاصطلاح ولكل احد ان يصطلح
على اي معنى شاء ما يسم اراد وبينه بانهم ذكروا ان ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم
قد تصور للمستدل الملحدة وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فقد نقموا بذلك والصفات لهم اي بكون تلك الصفات
مستندة الى ذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والارادة والحيوة … واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات
في بعض الاشياء فتبروا واعترض هذا بانا انما نكون محتاجا ممتنعة الى علة اذا كانت مغايرة للذات لنفيد قيل عليه بان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف
في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب ويمكن الجواب عنه بالتمحل
اسم الجميع الافراد اي الآحاد وان يكون هكذا ابتداء فيما وجدنا من النسخ والظاهر انه عطف على قوله ايضا بتقدير لزم اي ولزم ان يوجد العشرة بدونه وفيه انه لا
يلزم من كون الواحد غير العشرة وجود العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم مع امتناع الانفكاك بينهما وقيل انه تصحيف فصل الخ وقع في بعض النسخ لي الغائبة
بدل ان المصورة وهو الصواب ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي العينية ومغايرة الشيء للكل لا يستلزم مغايرته لكل جزء من
اجزائه حتى يلزم ما ذكره وهو مغايرة الواحد للنفس قوله وهي صفة ازلية الخ لا حاجة الى تعريف علم الله تعالى ههنا لسبق ذكر مطلق التعريف للعلم بالشمول وغيره وهو
صفة تتجلى بها المذكور لمن قامت به آه اي كان او غيره فان المميز لعلمه نوع من العلم الحادث هو الازلية المشتركة بين جميع صفاته وصرح بانه المطلق الا انه ذكره
لكون الكلام في ذكر الصفات على وتيرة واحدة فان تعريف الواجب مما لا بد منه فان قلت هذا التعريف دوري لاشتماله على المعلوم المتوقف معرفته على معرفة العلم
قلت المراد بالمعلوم في التعريف ذات الا بصفة كونها معلومة اذ لا معنى لانكشاف من حيث تجويز ان يحصل معرفتها بوجه آخر غير الوجه المطلوب تعريفه وكذا الكلام
في المقدورات في تعريف القدرة قوله تؤثر في المقدور ليس المؤثر هو القدرة بل الذات لكنه بالقدرة فالاسناد مجازي ومعنى التأثير في المقدور ايجاده واعدامه وتبديله
من حال الى حال قوله وهي بمعنى القدرة قيل قد ذكرها للتنبيه على الترادف وصحة الاطلاق على الله تعالى ولا يخفى ان ذكرها متصلا بالقدرة لذلك العرض اولى قوله
والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات قال في المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسن
البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على علمه تعالى وقال ما قرره اراد فلاسفة
الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل والعالم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا انظر في ذلك من حيث النقل بهما آمنا
العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين سمع المسموعات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والا وان نقل لما ورد النقل

الصحيح الثمانية وعند البعض السبعة وهو ان لا يقول … التكوين وهو ان شافعي رحمة الله عليه رحمة واسعة

اراد الفلاسفة

اثبات

التكوين

وعرفنا انها لا يكون بالآلة المعروفيتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما فيدرك ادراكا تاما اي يتعلق بتلك الصفتين بجدركها فيدرك
تلك المدركات ادراكا تاما لا على وجه ادراكنا بالمسموعات والمبصرات وما يتعلق بهما من التخيل والتوهم وتأثر الحاسة ووصول الهواء ومن اوليهما قال بهما
عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر والانكشاف اتم قبل حدوث المسموعات
والمبصرات فالعلم نوعان من التعلق عندهم فلا يرد عليهم ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودهما ولا تعلق للسمع والبصر بهما حتى فلا يكون السمع والبصر
عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات يوجب تخصيص احد المقدورين اعترض بان نسبة الارادة الى الضدين والاوقات سواء فيحتاج تخصيص احد الضدين
بالوقوع في احد الاوقات الى مخصص آخر ويلزم التسلسل في الارادات واجيب بان الارادة صفة من شأنها تصحيح الفعل والترك فيمتنع لذاتها التخصيص ولو
للمساوي او للمرجوح بقي الكلام في وجود تلك الصفة فانه اما بالارادة او بالايجاب وشيء منهما غير جائز ومثل هذا وارد في العلم والقدرة والحيوة كما لا يخفى
على المتأمل مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اشارة الى ان الارادة صفة ثابتة مغايرة للعلم والقدرة وبيان ذلك تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون بعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون بصفة من شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع اقتضاء
الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهي غير القدرة لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء وغير العلم لان العلم لوقوع شيء في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لان ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وكذا غير الحيوة والسمع والبصر والكلام اذ لا يصح شيء منها للتخصيص وهو ظاهر في
شرح المقاصد والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية وربما قال الحكماء ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما ذلك في العلم
الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع للمعلوم فيصلح ان يكون مخصصا والمتكلمون يدعون الضرورة في نسبة العلم الى
الطرفين وان كان فعليا تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة وهم الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله بها
من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ووجه الرد هو اعتبار وصف الصفة لا غير ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب اي مضطر وهذا قول النجار من المعتزلة
قال في شرح المقاصد واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى واورد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد
الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب هذا والظاهر ان مراده رحمه الله بالرد وهو صفة التي او رد في الايراد
لان كون الشخص ليس بساه صفة له الا ان يراد بالصفة الصفة الموجودة فتدبر ولو شاء لو وقع والا لزم العجز والنقص وهو محال وفيه بحث لا يخفى وجه ويمكن دفعه
بهو صفة ازلية اي صفة واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى كسائر الصفات الحقيقية وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وقيل المقصود من هذا الكلام اثبات الكلام النفسي على
الاطلاق وتصويره حتى يمكن من اثباته في صورة النزاع على ما يدل قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اه هذا وجعله في شرح المقاصد وجها ثانيا لثبوت الكلام النفسي
له تعالى وحاصل الاستدلال ان كون هذا النظم المخصوص الذي هو الكلام اللفظي كلام الله تعالى مما لا ريب لاحد لاضطرار الاجماع الى الاعتراف به وكل من له كلام لفظي
فله كلام نفسي لان الكلام اللفظي يشتمل على الامر والنهي والاخبار وكل من يأمر اه وفيه ان الكلام اللفظي كلام الله تعالى ليس لكون كلام الانسان كلامه حتى يلزم من ثبوت
الكلام اللفظي له تعالى ثبوت الكلام النفسي له بل انما يعني انه دال عليه على ما هو المشهور بين الاصحاب وبمعنى انه تعالى اخترعه واوجده في اللوح على ما سيأتي في الكتاب فيجوز ان يكون
المعنى الذي دل عليه اللفظ الذي هو اي البعثات الغير وهو غير العلم رد لما قال المعتزلة من ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بذات المتكلم والامر راجع الى ارادة المأمور
به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه وهكذا في غيرها من اقسام الكلام ويعلم مما دل على نفي الارادة ما يدل على نفي الكراهة وغيرها ايضا فاعلم ذلك اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
فيدل عليه هذا التأييد على مغايرته للعلم المطابق لا للعلم المطلق لان الكافر يصدق للاخبار ويحصل في ذهنه صورة ما اخبره بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس
الغائب على ان هو لا يفيد وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده وفي المواقف ولو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم

والطلب والصورتين المذكورتين
المتكلم بما اخبر عنه وارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكننا لم اجده في كلامهم قال في شرح وانا وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال الانسان وجود معنى الاخبار
بل انما هو مجرد اظهار امارات وتواتر النقل عن الانبياء وهذا استدلال ايضا بالاجماع المذكور فان قيل صدق الرسول والنبي انما هو موقوف على تصديق الله تعالى اياه ودلالته
اخبارها عن كونه صادقا وهو كلام خاص له تعالى فاثبات الكلام له تعالى به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه دال على صدقه ثبت
الكلام او لم يثبت ولو سلم فيجوز ان يكون الكلام المثبت غير الكلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفيق بين ما ذكره هنا وبين ما ذكر في التلويح من ان ثبوت الشرع
موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فليتدبر قوله
ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به فان قيل مأخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان اثر النقوش
الخطية اثر الكتابة اجيب بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب فتأمل ضرورة انها اعراض حادثة فان قيل على تقدير كون كلامه تعالى من جنس الاصوات
والحروف لا يكون عرضا ضرورة كونه صفة له تعالى وصفاته ليست اعراضا قلنا لو سلمنا ذلك يكفينا فيما نحن فيه لزوم الحدوث واما منع لزوم الحدوث مستندا
بان الصوت المكيف بكيفية الحروف هو اللفظ وسيجيء ان الحادث هو التلفظ وهو لا يستلزم حدوث اللفظ فستأتي الكلام فيه ومع ذلك فهو قديم هذا قول
الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه قال في شرح المقاصد ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا
الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى اعني السكوت والخرس ضد الكلام هو السكوت مطلقا لامر ان يكون مع القدرة عليه او لا كما
في صورة الآفة المنقسم الى الخرس وعدم بلوغ الآلة حد الكمال فالمراد بالسكوت السكوت مع القدرة وبالخرس السكوت لا مع القدرة هذا لكن سياق كلامه في شرح
عبارة المتن يدل ظاهره على ان السكوت يختص بصورة القدرة حيث لا تخصيص في السكوت لكن لابد من التعميم في الخرس تناول عدم بلوغ الآلة حد الكمال والتكثر والحدوث
اي التكثر كالحدوث انما هو الخ البتة بكمال التوحيد فقد فهم منه ان تعدد الصفات لا يقدح في كمال التوحيد انما هو بتوحد الذات الواجبة بالذات عن غيره فكان
وجود ذات اخرى مثلها كما لا يخفى لا يعقل وجوده بدونها لان وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول قلنا لم بل انما يلزم احد تلك الاقسام
عند التعلق يعني ان عدم امكان وجود الكلام بدون تلك الاقسام مسلم وانما يكون كذلك لو كانت تلك الاقسام انواعا حقيقة وليس كذلك بل انما هو انواع اعتبارية
تحصل بحسب تعلقه بالاشياء في زمان يمكن ان يوجد بدونها وهو مما انجلى وذلك فيما لا يزال هذا مذهب ابن سعيد من الاشاعرة والجواب على تقدير ازلية المتعلقات كما هو
عند غيره هو ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات وهو لا ينافي وحدة نفس اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر
وهو الامام الرازي ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة لا يقال ان اراد الاختلاف الذاتي فهو باطل لما مر آنفا وان اراد الاعتباري فهو لا ينافي الاتحاد الذاتي لانا نقول
هذا لا يوجب كون ما في الازل خبرا كما لا يخفى هذا وقد يقال في شرح المقاصد بعد ذكر هذا الرد والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون
العقل بل العقل الاجماع على نفي كلام ثان قديم وهم يجمع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان
كانت العقول قاصرة على ادراك هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الامر وجميع الصفات وان جعلناه الخ هذا الجواب الاخير هو المشهور بين الجمهور وكلامهم
متردد في ان معناه هو ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود والعدم لكن لما استمر الامر من الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود
مأمورا فيكفي وجود المأمور في علم الآمر فان قلت يجب وجود المأمور في علم الآمر لا يصح تحقق الامر بالفعل بل بالقوة بمعنى الوجود على معنى انه قد اذا وجد
المأمور وصار اهلا للتحصيل مأمور به امره به فالوجود الفرضي انما يصح الامر الفرضي وهذا ظاهر لا شبهة به قلت انكار كما ذكرنا انما نشأ من قياس الغائب
على الحاضر وهو فاسد لوجود الفارق الا ترى ان قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى فان ذلك خطاب لذرية آدم عليه السلام قبل وجودهم الخارجي فاجابوا
بالتصديق بالربوبية وكذلك فان قلت ان ذلك التصديق محمول على التصديق الاستعدادي دون الفعلي الذي كلامنا فيه والامر بالقوة تستدعي الوجود بالفعل

اوجه

الاشتراك في
ضمير ن
اختلاف تعدد كل جزء وفيه تأمل لان كمال التوحيد ح
لا شتراك في

للمأمور بلا ارتياب قلت في الكلام النفسي دون اللفظي ويكفي في الامر النفسي الوجود العلمي فان قيل يأبى هذا التوجيه قوله كما اذا قدر فانه صريح في ان المراد هو الامر اللفظي
ثم فان هذا انما هو تنظير لما نحن فيه والتصديق له في صورة التقدير للتوضيح بقدر الامكان وهذا اعلى الظن بالامعاني كما اذا قدر الرجل ابنا اخر فرض عليه
بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وهو الممكن بالنسبة اليه واما نفس الطلب فلا شك في كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود
من طلب منه شيء محال ورد بانه يلزم منه ان لا يأمر بالغائب في الحال اصلا وهو قطعي البطلان واجيب بانه فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح
للمعدوم كما يطلق على النظم المتلو الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فان قلت كيف ذهبت المعتزلة الى خلق القرآن مع وجود هذا الحديث قلت انهم جعلوا المخلوق الخ
في الحديث بمعنى المفترى فانه قد يجيء بمعنى الافتراء وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه اعلم انه قد انتظم من المقدمات القطعية
والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم الكلام الذي هو من صفات وكل ما هو من صفات الله تعالى فهو قديم والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وكل
ما هو كذلك فهو حادث فمنعت المعتزلة صغرى القياس الاول والكرامية كبراه والاشاعرة صغرى الثاني والحشوية كبراه والاجرة بكلام الكرامية والحشوية
فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهي في الحقيقة راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه كما بينه على اختلاف بينهم فذهب بعضهم الى انه تعالى انما يصير متكلما
بخلق الاصوات والحروف في محل القراءة وذهب آخرون الى انه يصير متكلما باحداث اشكال الكتابة في اللوح وكذا في كل مصحف وانت خبير بان المتكلم
لغة اي لو كان معنى المتكلم من اوجد الكلام لكان معنى المتحرك من اوجد الحركة وليس كذلك وهذا كالنقض الاجمالي لما ذهب اليه المعتزلة لا يبعد لو حمل ما ذكروه
في معنى كونه تعالى متكلما لغة ليصح اتصافه بالاعراض المخلوقة له بحسب اللغة وهو محال ولهم ان يقولوا هذا بحث لفظي لا يعتد به في المباحث القطعية واذا قام الدليل
على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور ولا تم دليلكم على المعنى القائم بالذات وجب صرف اللفظ الى ما ذكره من التأويل والامر في علم اللفظ سهل وكل ذلك من سمات الحدوث لا يخفى ان كون القرآن
مكتوبا بالكتابة على صدوره فان كتابة القرآن بصور الحروف الدالة عليه والدال غير المدلول فلا يستلزم حدوثه حدوث المدلول كيف والواجب مكتوب مع كون القرآن محفوظا ومقروا
بلغة يستلزم الحدوث [illegible] فان قيل كون القرآن مكتوبا بنفسه ايضا كذلك قلت نعم لكن لا مجال لتوهم كون القرآن نقوش الكتابة بخلاف الالفاظ المحلية المقروة فتأمل
وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان اي الوجود الحقيقي للشيء هو الوجود النفسي عند المتكلم والذهني ايضا عند الحكيم واما الوجود في الاذهان فمجاز لان
الوجود مثلا من زيد مثلا في العبارة لفظ موضوع بازائه وفي الكتابة نقوش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ان زيد ولا صورته فالكتابة تدل على العبارة الخ
هذه دلالات ثلث مرتبة ثالثها عقلية صرفة لا يختلف فيها الدال ولا المدلول عوض والاوليان وضعيتان يختلف في الثانية منهما الدال والمدلول
وفي الاولى الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يخص بحالة اختلاف المدلول فان لفظ الارض يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في
الكتابة وفي انه لا معنى لاعتبار دلالة الصور الذهنية بالقياس الى الاعيان لان معنى الدلالة هو ان يكون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر اي يحصل
من حصول صورته في الذهن صورة شيء آخر فيه فاذا اعتبرت بين الصورة الذهنية والاعيان الخارجة كان المعنى انه يحصل من حصول الصور حصول الصور
وقد اورد رحمه الله في شرح المقاصد بان المعنى بالدلالة هنا هو انه اذا حكم على الاشياء كان ما حصل في الذهن هو الصورة وحصل منه الحكم على الاعيان الخارجة
يعني اذا حكمنا على الاشياء الموجودة كان الحاصل من الاشياء في الذهن صورها وعقلنا الحكم بها باعتبار انها صور تلك الاشياء لا على ان الحكم عليها نفسها والحكم
في الواقع لا يقع الا على تلك الاشياء وكانت الصور وسيلة الى انتقال الحكم الى الاشياء وكانها دلت عليها ولا يخفى ما فيه فانه تخصيص للدلالة الى انه تصور الحكم
ويمكن ان يقال كما ان الدال سبب لانكشاف المدلول عند النفس كذلك صورة الشيء سبب لانكشافه عندنا واسند الدلالة الى الصورة بهذه العلاقة
وهذا قريب من اسناد النطق الى الحال كما في قولهم نطقت الحال بكذا فافهم هذا يجوز ان يسمع متمسكا بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله فان المراد به

المراد به الكلام النفسي ولذا خص موسى عليه السلام بالكليم والافضل احد سمع الكلام اللفظي وهذا هو اختيار الامام حجة الاسلام حيث ذهب الى ان موسى عليه السلام
لانه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم وفيه وجه آخر ذهب اليه
بعضهم وهو سمعه من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة ومعنى الوجه الاول انه سمع من جهة لكن بصوت للمخلوق على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه كرم
موسى عم فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال الاستاذ
اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من يثبت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان
مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية الا انهم قالوا الوضع والتسمية في الثاني باعتبار ملاحظة الاول وفي الاول ليس بملاحظة
شيء آخر وفيه انهم صرحوا بان لا بلاحظ في الوضع الى المنتشر كالمعنى الاول اصلا فيلزم ان يكون منقولا لا مشتركا ويكون مجازا في المنقول عنه وهو باطل
وذهب بعض المحققين الخ وهو صاحب المواقف وكتب في بيان مقالة مفردة محصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القائم عنه واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام
الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف المقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة و
القراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو بسبب عدم مساعدة الآلة واللفظ
حادثة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته اسم اللفظ والمعنى شاملا لهما وهو قديم اورد عليه ان كلام الله تعالى اسم لذلك الشخص القائم
بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله بل مثله وليس كذلك وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا قال ولا مخلص الا بان يجعل
مشتركا بين النوع وذلك الفرد اي حق وفيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث ايضا فالمخلص اختيار الشق الاول
وما قرأناه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايرا باعتبار تعلق قراءتنا به ليس مرتبة الالفاظ في نفسه قبل تشكل الحروف
حتى يجيء قيام متلو وتلو وتمايزهما اذ لا حرف الا بترتيب الالفاظ وفيه ان ذلك الترتيب معترف بعدم الحرف مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه
تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكاملة وانما التعدد والتمييز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه شيء سوى ما اورده بقوله وفيه
لا يحصل تعقل الخ لقائل ان يقول لا ترتيب في وجود القائم بالنفس وانما هو عند الالتفات والتلفظ والتصور فقائل غير مؤلف من الحروف
المنظومة في الوجود الخارجي والمخيلة في الوجود الذهني والا من الاشكال المرتبة في الوجود الخطي او نقوش مرتبة فيه انه لا معنى لكون الصور المخزونة
المرتسمة في الخيال كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة كما لا يخفى وبعضهم باثبات المعدوم والمراد منه مبدأ الافراج الذي هو الصفة
الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى عند القائل بها كما ستشير اليه لا المعنى الاضافي كما توهمه العبارة وامتناع اطلاق الاسم المشتق اه

فيه ان هذا الدليل على ان التكوين صفة موجودة زائدة على السبع والنزاع انما هو فيه وقد سبق مثله بحررة وثانيهما انه وصف ذاته تع في كلامه الازلي بانه الخالق
فيه ان الوصف انما هو في الكلام وهو حادث واما النعت الازلي فلا يخبر فيه الوصف عن نحره كما مر فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز
هذا في حيز المنع اذ على انه انما يصدق الكلام حقيقة بالاطلاق العام ولو سلم فلا نسلم ان العدول الى المجاز هاهنا من غير تعذر الحقيقة لان اثبات الزائد بلا دليل
مستحيل فان الادلة القائمة على ازلية التكوين غير تامة كما ستقف عليه وكون الظاهر هو الحقيقة لا يفيد الا الظن وقد سبق انه لا عبرة به في الاعتقاديات
اي الخالق فيما يستقبل الخ وهو يستلزم الحدوث وقد مر بطلانه لجاز اطلاق الاسود والابيض ونحوهما عليه تع وهو ظاهر الاستحالة وفيه ان القدرة انما هو مبدأ الخلق والايجاد
لا عين نفس الماهية بل لا معنى له كما لا يخفى واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على ورود الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه
فمما لا وقع له التدبر ولا دليل على كونه صفة اولى وقيل ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يخبره في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب والواجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اولى هذا الكلام
ونقول الذي به يمتاز الفاعل بالفعل عن غيره هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذي يمتاز بالقوة هو صلاحية
صدور الفعل عنه وهذا معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل
والادلة منهم تدل عليه القائلون بحدوث التكوين وهم الشيخ الاشعري واصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تع لاستحالة
كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفا لظهور استحالته بل ارادوا به انه من الامور الاضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة قائمة بذاته تعالى عند الاشعري
فان اراد هذا المعنى فكذلك والا فقد افترى عليه وما قال في جواب الاستدلال القائلين بحدوث التكوين وهو منع الملازمة فقوله فلو كان قديما
الخ اي اذا لم يتصور وجود التكوين بدون المكون يلزم قدمه قدم المكون وحاصل المنع انا لا نم لزوم قدم المكون من قدم التكوين المتعلق
لان تعلق وجود المكون بالتكوين يستلزم الحدوث لو كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه لما مر ان الصادر بالاختيار
حادث وقد سبق ايضا المناقشة فيه ومن هاهنا اي من اجل ان الحادث عند المتكلم ما يكون لوجوده بداية والقديم ما لا يكون لوجوده بداية
والقديم ما لا يكون فلا يندفع بما قال الخ وذلك لان المكابرة لا يندفع بما قد تدبر وهو غير المكون عندنا الا خلافا لابي الحسن الاشعري لان الفعل
يغاير المفعول بالضرورة وقيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات
واجيب عنه بان الكلام الزامي فان القائل بالعينية يمنع كونه صفة حقيقية وبانه يمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فيكون مثله كالضرب فتحقق الا مثلا
فيكون قديما يستغني عن الصانع لان احتياج المكون انما هو في التكوين فاذا كان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فلم يحتج في قيام
جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تع وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه اي لا يكون للخالق من جهة الخالقية
تعلق بالعالم المخلوق له الا بالاقدمية والقادرية المنفكة عن التأثير قبيل القدم اما اللغوي بمعنى اقدم منه وقد سبق اذ العالم حادث واما الاصطلاحي بان
يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين وهذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
والاظهر ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظة فالاولى ان يتوجه اولا الى اللازم الثالث بل هو احسن فتامل فهو امر اعتباري اي عند المتكلم
المنكرين لوجود الاضافات في الخارج واما الحكماء فهو من الموجودات العينية لانه احد المقولات التي الوضعية الموجودة في الخارج
عندهم يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول فيكون نسبة واضافة بين الفاعل والمفعول فاذا اعتبرت من جانب الفاعل يسمى التكوين
واذا اعتبرت من جانب المفعول يسمى المكون فيكونان بالذات واحدا كالتعليم والتعلم على ما نقل عن ابن سينا ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
لا يخفى انه لا وجه لتخصيص افادة كون التكوين امرا اعتباريا بنفي مغايرته للمفعول بل الاولى ان يقال امرا محققا مغايرا للفاعل والمفعول بل يتفرع على نفي مغايرته للفاعل والجواب انا نتحرز عن

على الاطلاق فيه توهم سوء ادب بالنسبة اليه تع واجيب فلذلك خص ذلك بالمكون وهذا لما كان الوجود عين الماهية هذا ايضا كلام الشيخ
الاشعري وهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة كتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بتغير الوجود للماهية لفظي
كرر ذلك هذا استدراك لما قد ذكر اي وجه تكرار الادلة الاخرة فتذكر قوله والنجارية فرقة من كبار الفرق الاسلامية موافقون لاهل
السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله والمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار
قوله وبعض المعتزلة وهم المعتزلة البصرية فانهم قالوا ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات
صفة الارادة مع العلاقة والنجارية وقوله القطع بلزوم قيام صفة الشيء به رد على المعتزلة وقوله وامتناع قيام الحوادث بذاته تع على الكرامية قوله
دليل على كون صانعه قادرا مختارا الانتزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني فان هذا النظام مستند اليه تع عند القائلين بالايجاب
ايضا وان كان بالوسائط ومن قال دلالته عليهما ضرورية فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة والمكن فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد ضيع عليه الضرورة قوله اذ لو كان موجبا بالذات لزم قدمه لا يقال القائلون بالايجاب
وهم الحكماء لا يسندون اليه تع بالذات الا المعقول الواحد الذي هو العقل الاول عندهم كما سبق فلم يلزم من كون الواجب موجبا عندهم قدم الجميع
لانا نقول البرهان الدال على حدوث العالم يدل على حدوث كل جزء من اجزائه على ان تأثير ذلك المعلول فيما بعده ايضا بطريق الايجاب على زعمهم
وبهذا اعلم على تقدير الايجاب قدم الجميع اما شخصا او نوعا او جنسا قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة فيه ان كونه تع موجبا
في فعله لا يستلزم ان يكون علة تامة لمعلوله لجواز توقف تأثيره على شرط حادث وفيه نظر قوله بمعنى الانكشاف التام اشارة الى ان الرؤية هاهنا مصدر
المبني للمفعول والماجعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم قوله وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين تحصل
النزاع فان المعنى المعين لا نزاع عنا في جواز الانكشاف التام العلمي ونحن لا ننازعهم في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع والنافي محل
النزاع الرؤية بالمعنى الذي صورنا واختيار البدر مع التصوير لموافقته لحديث الرؤية على ما سيأتي اوضح من اختيار الشمس كما فعله في شرح
المقاصد وان كان له ايضا وجه كما لا يخفى قوله بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه قيل عليه ان هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع
اذ الخصم قايل به والظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تع لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار قوله وقد استدل اهل
الحق على امكان الرؤية وهم اهل السنة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى في الجنة واما جواز رؤيته في الدنيا سمعا ففيه
خلاف بينهم واما عقلا فلا خلاف فيه لاحد منهم والمانم يتفقوا على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لان ادلة السمعية يمكن ان يدفعها
الخصم بمنع امكان المدعى فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا قوله ضرورة انا نفرق الخ اورد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر
لمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع ويمكن ان يقال المراد ان الفرق قاضية بان الرؤية لا تتعلق
الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود فتدبر قوله والامكان قد وقع الاكتفاء بالعبارة والحدوث
في عامة الكتب الكلامية ثم اعترض على الحصر بالامكان واجاب عنه رحمه الله عليه في شرح المقاصد بان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج فلا يمكن الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة قوله اذ لا رابع يشترك بينها فوا الغرض
بسائر الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها بالتحيز المطلق والوجوب بالغير والمخلوقية والمقابلة وواجب بان
من ضرورة مدخلية الوجود في الرؤية على ان الالتزام بالامور العامة غير مضر مع انه يقتضي صحة رؤية المعدومات وهو ضروري البطلان
واما الاعراض بانه يجوز ان يكون لخصوصية الوجود الممكن مدخل فيه فسيأتي جوابه قوله والامر فل للعدمية في العلية اي في علية الموجود وفيه ان العدم وان لم يكن

فيه ما هو... من خلية ان جواز الموجود اما مستقلا بعلية ان يكون

قوله ويتوقف امتناعه اى امتناع تحقق الرؤية وهذا لا يمنع الصحة المطلقة لان امتناع تحقق الشيء بالغير لا ينافي امكانه في نفسه
وهو المراد بالصحة ههنا قوله وكذا تصحح الابصار الخ قد نقض الدليل المذكور بسائر الموجودات واجيب بالتزام صحة رؤيتها
وان عدم رؤية بعضها بجرى العادة على ذلك والانكار ناش مما هو معتاد في الرؤية فلا يعتد به بالاعتبار عند العقل بخلاف قوله بان الصحة
عدمية لانها عبارة عن الامكان وهو عدمي قوله ولو سلم انها مع عدميتها تستدعي علة بناء على ان العدمي وان لم يستدع علة موجودة الا ان
استدعائه مطلق العلة مما لا يمكن انكاره فلا نسلم كونها واحدة بالشخص قوله ولو سلم استدعاءها علة مشتركة فليكن تلك العلة امرا عدميا
فان العدمي يصلح علة العدمي قوله ولو سلم انها لا بد ان يكون وجودية فكونها الوجود ممنوع لعدم اشتراكه بناء على ان وجود كل شيء عين ماهيته
على انا لو سلمنا اشتراكه فيتجه المنع ايضا كما لا يخفى قوله اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا المؤثر في صحة
على ما دل عليه كلام امام الحرمين وصرح به الآمدي قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم اه قيل هذا جواب بقوله لا نسلم الخ وقد يعلل
ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام ان متعلق الرؤية مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض المذكور وسلم الاشتراك النوعي لرؤية الجوهر والعرض لا اشتراك
الصحة بينهما ولا يستلزم الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة [illegible] بين الممكن والواجب قوله انما ذكره
رد هذا بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري يكشف متعلقا بالرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فاعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية قوله لجواز
ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها قيل هذا الكلام على السند ويتوقف صحته على اثبات كون السند مساويا للمنع والا فلا فائدة لان المذكور بقوله اجيب
بان المراد اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي اشتراك الوجود فالنظر المذكور بعده انما هو منع كون الوجود المشترك متعلق الرؤية لا كلام على السند قال في شرح المقاصد
بعد ايراد النقض بالمخلوقية ودفعه بانه اعتباري ولا يصلح علة واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف الدليل جلي قوله تعلق الرؤية باستواء
الجبل بتوسطه فان استقر مكانه فسوف تراني قوله والمعلق بالممكن ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة ممتنع عدمها وفي التعليق
في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالغير كما يشير اليه الكلام في الاستدلال
والاعتراض فتأمل قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به هذا مبني على ما ذهب اليه المحقق في بعض تصانيفه ماخوذا من كلام صاحب المفتاح
وهو ان الكلام الخبري في الجملة الشرطية هو الجزاء والشرط قيد له فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان النهار موجود في وقت طلوع الشمس ورد
بانه لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحته اذ لا يصح ان يقال زيد ناهق عند حماريته اذ لا حمارية لزيد قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان موسى عليه السلام
لم يطلب الرؤية بل عبر عن لازمها الذي هو العلم الضروري ومنها انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب
اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤيته تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة وايضا النظر الموصول بالى نص في الرؤية على ما في الارشاد
الامام الحرمين فلا يترك بالاحتمال وطلب العلم الضروري مما يخاطبه [illegible] حاجة غير معقول واورد ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم
بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان كلامه في ذلك خلاف الظاهر اما الظاهر واما الاول فلان الظاهر ان قولهم ارهم ينظروا اليك ويكذب الاول انما يجوز
الرؤية باطل عند المعتزلة فلا ينبغي لموسى عليه السلام تأخير الرد بل يجب عليه ان يرد عليهم من ساعته كما فعل في سؤال ان يجعل لهم آلهة على ما سبق قوله والاستقرار حال التحرك
ايضا ممكن هذا هو المعتمد في الجواب اذ قد يناقش في الاول بان المراد الاستقرار عقيب النظر بلا تخلل الفاء وهو حال اندكاك الجبل قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما مجاز عنها
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شيء وقد تعذر بالنسبة اليه لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات الى الحقيقة
بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحد الآلاء والنظر بمعنى الانتظار والمعنى منتظرة نعمة ربها او يكون الكلام على حذف المضاف

ولا استلزام خ
تلك الخصوصية
بانها اعتبارية خ
امكان خ
يخاطبه ويناجيه
وجوه

مردود بان كون

الانتظار لا يلائم النضارة

المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها ورد بان كون الى اسما وان ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار
لان اللائق بالواجد لا بالمنتظر الفاقد على ان الانتظار لا يسند الى الوجه والتعبير بالجملة خلاف الظاهر واعتبار الحذف عدول عن الحقيقة والمجاز المشهور بلا وجه
قرينة بل على تعين المحذوف هذا ولا يخفى ان الدليل ح لم يبق قطعيا حتى يفيد في العلميات بل غايته الظهور وهو لا يفيد الا في العمليات كما مر قوله
كما ترون القمر في التبيين والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي قوله واما الاجماع فهو ان الامة كانوا الخ فان قلت قد تقرر ان مخالفة الاجماع
كفر فيلزم ان يكون نافي الرؤية كافرا وانهم لم يقولوا به قلت انما يكون كفرا اذا لم تستند بسند شرعي او لم تكن مبنية على دفع سنده قوله
ثم ظهرت مقالة المخالفين يخالفوا الرؤية على ما في التبصرة والبداية هم المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الشيعة قوله والجواب منع
هذا الاشتراط قال في شرح المقاصد للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية التي هي المبالغة في الكشف المسماة عندكم
بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله واليه اشار بقوله فيرى اه وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل عن اشتراط المذكور يعني ان ذلك الاشتراط
في الرؤية ثم مطلقا ولو سلم فانما هي في الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد قوله لوجب ان نرى اى الآن اذ لا خلل في الابصار ح
ولا حجاب عليه تم قوله قلنا لا نم اى وجوب الرؤية على التقدير المذكور واما الشرائط المذكورة بتوجه والا لجاز آه فليست باوضح ان اريد بالجواز
المذكور فيها الامكان الذاتي بل اتفاقية بمنزلة ان تعالى لو لم يخلق الرؤية عند تحقق الشرائط لكان الواجب ممكنا ونفيه الى اللزوم ان اريد به التجويز العقلي فان
انتفاء ذلك قطعي مع امكانه في نفسه كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائه مع امكانه في نفسه قوله
لا يجب عند اجتماع الشرائط ولو سلم وجوبها عنده فلا نم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامرين المذكورين اعني كونه جائز الرؤية وسلامة الحاسة لجواز
ان يكون مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة او في بعض الاوقات قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق
على ما هو الشائع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم سلب اللازم من جعل القيد للنفي لا سلب العموم اللازم من عكسه وان كان شائعا في الاستعمال ايضا
كون هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على الاحاطة بجوانب المرئي بناء على ان حقيقة النيل والوصول ما فوقه من ادرك فلانا اذ لحقه انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وتوجيه هذه الاجوبة على قانون المناظرة انا لا نم ان الابصار للاستغراق ولو سلم فلا نم كونه قيدا للنفي المفيد لعموم السلب دون المنفي المستلزم لسلب العموم
ولو سلم فلا نم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة ولو سلم فلا نم دلالته على عموم الاوقات والاحوال وتوهم منه جواز ادراكه تعالى على وجه الاحاطة
لكل الابصار لكن لا في كل الاوقات ولذا عكس بعضهم الترتيب في المنفيين الاخيرين ليندفع هذا المحذور ويرد بعد التنزل عن جميع ذلك منع كون الدليل قطعيا
حتى يفيد في العلميات فان غايته الظهور وهو لا يفيد الا في العمليات كما سبق قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها واعترض بان ذلك بعينه عما هو احسن
الكمالات والمدائح اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا مدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات
والطعوم والروائح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض موسومة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع
فانه علم بالادلة القاطعة منزه عن كل ادراك تدرج تحته بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال مشتمل على اثبات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات
والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية لصالحيتها عند حاوفيه بحث اذ مع عدم الجواز ايضا الموجود فلان يدل على التمدح لان عدم الدلالة على
التمدح انما هو لمعارض الحدوث والنقص وذلك منتف في الواجب واورد عليه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما
في حقه تعالى واعترض بانه لو سلم يكون ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المتوفر بصفات الكمال موجودا مما لا يمكن تمدح له فيجب
ان لا يزول ذلك عنه في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص قوله لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بناء على ان الادراك حقيقة في المعنى مشتمل ادراكه اوثر ان

قطعيا خ
صفته خ
يمتنع خ
ذلك بعد تسليم قال على تقدير تسليم كل موجود ونور يجوزون رؤيته هو الوجود وهو متعلق الرؤية وهذا على اصلهم لانهم

على مقيد وقيد والنفع في الغالب راجع الى العبد **قوله** ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار كما في قوله تعالى واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون **قوله** بل رأى ربه في ليلة المعراج ام لا والجمهور على الثاني وقد روي انه
سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي **قوله** فقد حكيت عن كثير من السلف وهذا يناسب ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان الرؤية … كما
لا يخفى **قوله** لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته هي بعد قدرته وهذا موافق لمذهب الحكماء ولا كما زعم الاستاذ ان اصل فعل العبد
بمجموع القدرتين القديمة والحادثة ولا كما زعم القاضي ان الاصل بقدرته تعالى ووصف كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وهذا التفصيل مذكور في شرح
المقاصد ولا اشعار لكلامه ههنا بذلك فانه قد اقتصر في اكثر الخلافيات المذكورة في هذا الكتاب على ما ذكر من مذهب المعتزلة والفرق … في ديباجة الكتاب

قوله الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله استقلالا لكان لقدرته مدخل في ذلك لكان عالما بتفاصيلها وهذا اقوى وجوه العقلية لهم في اثبات هذا
المطلب ولهم وجوه عقلية تركنا استقصاءها في المطولات **قوله** ضرورة ان الايجاد بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك فان الاتيان بالازيد والانقص
والمغاير ممكن فلا بد للترجيح من … النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم ولهذا الاستنكار على من ادعى
بدون العلم كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق … الكسب نقضا لما قيل من انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فكفيه العلم
الاجمالي بذلك … ان المتبوع الفرق بين الصورتين فيما يرجع اليه العلم فان قلت التفصيل بتلك المثابة ليس بلازم في الكسب … لازم
في الايجاد الناقص للعبد المسبوق بعدمه … اوجدها خالق الموت والحيوة وهذا بخلاف الايجاد الكامل بالعلم المحيط فاعلم ذلك وليس هذا الا …
اشارة الى دفع ما اورد من انه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور … وجه الدفع ان العلم بالشيء بعد التوجه والالتفات
ضروري الحصول فلو كان له شعور لما ذكر لوجب ان يعلم بعد السؤال سيما اذا كان حال المباشرة **قوله** ويشمل الافعال كما يشمل المفعول مثل المسير بالنسبة
الى النجار لم يرد بالفعل المعنى المصدري لانه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اي ممكن بدلالة العقل يعني ان الشيء وان يشمل الواجب والممكن
لكن تعين ههنا الممكن بالدلالة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكم ان تخصوا ذات الله وصفاته عن هذا العموم
صح لنا ايضا ان نخص افعال العباد عنه وذلك لما تقرر من ان الضرورة انما يتقدر بقدرها والضرورة ههنا لا يلجئ الا الى هذا التخصيص لكن يرد ان الدليل
لم يبق قطعيا كما لا يخفى افمن يخلق كمن لا يخلق … الحمل على خلق الجواهر رد بانه خلاف الظاهر … في الخلق ولذا تشبث المعتزلة
بمنع كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الاية في ذلك المقام ويرد ايضا ما مر آنفا من ان الدليل على هذا لم يبق قطعيا كما
للمجوس قال في الصحائف ذهب المجوس الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والآخر الشيطان وهو فاعل الشر
وخالق الحيوان الضار الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا … توجيه لكلامهم وتحصيل لمرامهم فانه لو ابقي على ظاهره
لكان باطلا قطعا فان القول بسعادة الكفار المشركين ممن هم من اهل الملة المتشبثين بالكتاب والسنة … ان الشهادة للكفار
الضلال بل انهم من اهل الشقاوة الابدية وحاصل التوجيه انه ليس المراد بقولهم اسعد حالا معناه الصريح بل الاشارة به الى ان المعتزلة
اضل سبيلا منهم في هذا المقام وان كانوا متشبثين في ذلك بظواهر الآيات والاحاديث هذا بعد موضع تامل فان الفقهاء لم
يجوزوا امثال هذه الاطلاقات والحق ان منشأ ذلك انما هو التعصب وليس بمرضي والمدح والذم قيل يجوز ان يمدح ويذم
باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وهذا انما يصح اذا لم يكن المدح الاستحساني والذم الاعتراضي فافهم والثواب والعقاب
اورد عليه ان الثواب والعقاب فعل الله وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما كما لا يسأل عن لمية خلق الاوراق

الاوضح خ

بقوله كن فيكون … ان

الاوراق عقيب مساس النار ولا يخفى ان هذا انما يتأتى من جانب الجبرية اشارة الى قطع التكوين وهو قوله تعالى كن فان شأنه تعالى اذا اراد
وقد جوز والترادف بين الحكم والقضية ههنا وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام معارضة القضاء بالقدر في الاستعمال وشهرة تفسيره
القدر بالتقدير يرشد الى ان المراد من القضية ههنا القضاء المراد منه الخلق مع زيادة الاحكام كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وفي
شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ولعله عليه الرحمة لم يفسره به ههنا فرارا عن
التكرار والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد
انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال ان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه مقتضى ليس بكفر وقد يقال ان الرضا
بفعل الله صحيح ثم ان الرضا به يستلزم الرضا بمتعلقه من حيث هو متعلق لا من حيث … اوفى فلا اشكال وهو تحديد كل مخلوق
بحده الخ والتقدير في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا المعنى واما في قوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كالقضاء
في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما في قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
وقوله الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين قلنا انه تعالى اراد بها الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر وسيأتي تحقيق الكلام فيه وهذا شنيع جدا
قال في شرح المقاصد والتفصي عن ذلك بانه اراد من العاصي الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا جبر ولا نقيصة ولا مغلوبية … فوق
ذلك كالملك اذا اراد دخول الفعلة داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وليس شيء الا انه لم يقع هذا المراد ووقع ارادات العبيد
والخدم … نقيصة ومغلوبيته او انه لا يسأل عما يفعل فيه ان يقابله بهذا الوجه … بل على تجويز كون فعله تعالى خاليا عن الحكم والمصلحة
مع انه محال ويمكن ان يقال المراد لا حاجة فيما ادعينا الى ما ذكرنا بل يكفي في ذلك ما قد ثبت انه تعالى لا يسأل عما يفعل لان تصرفه في مخلوقاته تصرف في خالص ملكه
وهو تعالى فاعل مختار ولا يجب عليه شيء فله ان يتصرف فيها على اي وجه اراد وليس لاحد ان يسأل انه لم فعل كذا او لم … بيان وجه فيه لا تفصيلا ولا
بيان فعله لا تفصيلا ولا اجمالا الا يرى الخ لا يخفى ان هذا التنوير لا يلائم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وفيه قياس الغائب على الشاهد
والكامل القادر على الناقص العاجز وللعباد افعال اختيارية اي للعباد المكلفين افعال منسوبة الى اختيارهم وقدرتهم وكذا لجميع الحيوانات الا ان بعض
ادلتهم لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا واحتجوا عليه بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه
بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطراري وان كان جائز الصدور عنه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر
عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي ينافيان الاختيار فثبت ان لا اختيار للعبد
ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض اما الاول فبانه جار في افعال الباري تعالى مع تخلف الحكم وفاقا واما الثاني فلان المرجح هو الارادة فان صفتها
من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح كما في ارادة الله تعالى ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة
على ان هذا استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب فانا نعلم بالضرورة مكنة واختيارا في بعض الافعال لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد
ضرورة وانتفاء فائدته ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله والجواب عنه لما سبق من انه تعالى لا يسأل عما يفعل غير تام لان الكلام ههنا
في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة ولهم
ان يقولوا ان القيام به والصدور عنه ظاهر يكفي في الحقيقة اللغوية والنصوص القطعية آه هذا مع كونه اثباتا للادلة السمعية لبيان الملازمة
المذكورة يكون بيانا لبطلان تالي الدليل الاول العقلي فتأمل لانا اما ان نتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لاستحالة الجهل علمه وانقلاب … تخلف

واللطائف خ
الكافر خ
قال
فبان المرجح خ
نكته خ

بلغ

المراد عن ارادته واعترض بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء
والناظر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود فيجب والا فيمتنع لان علة الوجود وعدم العلة علة العدم والجواب ان كون اثر الارادة حادثا ممنوع
لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل البقاء الذي على العدم فافهم فان قيل لم يكن فعل الاختياري واجبا او ممتنعا هذا السؤال
ناشئ عن الجواب من السؤال الاول والذا جيء بالفاء المؤذن بالتفريع على ما قبله من الكلام وتقريره منع هذه المقدمة ايجابا بان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه تعالى عالما بافعاله وجودا وعدما وكذا الكلام في الارادة
اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل فتأمل قلنا لم اعلم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر باثبات نفي الاختيار وجوابه
مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافي الوجوب والامتناع من العلم والارادة والسؤال الثاني ابطال لهذا السند المساوي للمنع
فصح جوابه بالمنع والنقض لكن الاوجه تقديم النقض على الحل فليتأمل فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له رد ذلك
بانه على هذا الاشكال في انه يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته بحيث لا يتمكن عن الترك باختياره ولا نعني بالاضطرار الا هذا والجواب
ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا بنفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما
اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالمآل بالآخرة وان كان الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون
للعبد مدخل في فعله بوجه ما وكذا القول المنكر هو ان لا يكون لله تعالى مدخل في فعل العبد الا بان يكون فاعلا بعيدا لا رجل اثره الى المعلول بان يكون خالقا لفاعل
الفعل الذي هو العبد واما بان يكون فعل العبد مستندا اليه باعتبار ما له من الاختيار فيه بحكم البداهة الى الله تعالى باختيار خلقه وايجاده اياه فهو الجبر
المتوسط الذي تقتضيه الرأي الفعل عند التأمل التام فيما ذكر اهل الحق لاثبات هذه الالزام مع التوفيق عن الله العلام وايضا منقوض بافعال
الباري فان افعاله اختيارية باتفاق بيننا مع جريان الدليل فيه واجاب بعضهم في شرح المقاصد بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا عن تركه عن ارادة
فعله لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق بتركه وليس ثمه سابق علم ليتحقق
الوجوب او الامتناع والحاصل ان تعلق العلم والارادة منه تعالى اذ لا قبل للازل حتى يتصور تعلق العلم او لا ثم الارادة فلا محذور بخلاف ارادة العبد
قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته قال الامام الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب
ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة متدافعة فمعقول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعقول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا
على فعل فعله لما حسن المدح او الذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل افعال العباد غير معلومة
للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد
صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقص واما الدلائل السمعية فالقرآن
مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع
الرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا فلا ترجح للممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب
اثبات الصانع يعني لا بد في صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم انسداد باب اثبات الصانع واما قولكم فلله العبد فثابت
بالعرف وفيه بحث اذ يجوز ان يكون المرجح فيما نحن فيه هو الارادة الحادثة بعد توهم العبد جبريته ما صنعه دون ما تركه فلا يثبت
الجبر المتوسط الا بلزوم الانسداد المذكور فليتأمل الا انه لما ثبت بالبرهان القطعي العقلي والسمعي فان الدليل العقلي وان سلم

وان سلم انه لا يفيد الا الظن الا ان تعاضد الادلة النقلية المتكثرة جدا ربما يفيد القطع بمدلولها ونظيرها التواتر فان اخبار كل واحد منهم اخبروا بالواقعة لا يفيد الا
قطعا كما بين في محله ونقضه ان صرف العبد وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق فوجود الفعل انما هو بقدرة الله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيه
الا ان كان لها مدخل فيه بان يصرف بالارادة نحو ايجاده بحيث لولم يسبق قدرة الله تعالى في الايجاد لا وحدانية فان قيل هذا الصرف ان استقل به العبد فقد لزم ما فر منه من كونه خالقا له والا يلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا التردد انما يتأتى اذا كان الصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق
انه اذا حصل للعبد شعور بما يزعم انه منفعة بوجه وتيسر له تحصيله بصرف ارادته الى تحصيله وبيعها قدرته للايجاد فيتبعها قدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو
المراد بصرف العبد الارادة والقدرة الى الفعل الا انه عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختارا او للمجاز بمعنى الجماد فيما وقع لها من الحركات القسرية وهذا هو مناط
استحقاق الثواب والعقاب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد على وجه يكون من شانهما الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى
بان يخلق الفعل فيه حين صرفه اياهما نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لهما مدخل في وجود الفعل لكن لا بالتأثير والايجاد بل انه اذا قاض عليه رجحان
احد طرفي المقدور وتعلق ارادته بايجاده وجزم العزم عليه فانصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله على وجه يريده وهذا معنى ما قيل ان الانسان مجبور
على الاختيار فانه محل الارادة التي احدث فيه جبرا العدم حدوث العلم والحكم بكونه الفعل جبرا فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الافراط
في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفويض فيه وقد اعترض عليه بانه كما يحكم بديهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة والبطش والمرتعش
يثبت تأثيرها في فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الحكم الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى
التقديرين فلا متوسط ولا يخفى انه لا حكم للبداهة في تأثير القدرة الحادثة مع ثبوت السعادة بالقواطع الا الحكم البداهة بالدوران والترتيب العادي
كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار فان قلت حاصل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والالزام ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله وفوض بارادته
الازلية واخباره امر معاشه ومعاده اليه بان جعله متمكنا من فعل ما اراد ان يفعله وترك ما لم يرد ان يفعله ثم خلق المحض قدرته العدمية على وفق ارادته الحادثة
التي يكون مبدؤها نفسها يخلق الله تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسببة لها لما فاض عليه من حضرته الى ايجاد الافعال المنسوبة الى اختياره فخلقه
العبد في وجود تلك الافعال الحقيقية ليست الا باعتبار المحلية واذا وان صح مطلق المدح والذم عرفا كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز الا انه لا يصح ترتب
الثواب والعقاب والتمسك بانه تعالى لا يسأل عما يفعل لا يدفع الاعتراض عنهم لانهم بصدد الاثبات الاستحقاق قلت مرادهم ان ذلك الذي ذكر فقد جعله الله
مناطا لترتب الثواب والعقاب كما علم من كلامه المجيد فلا يسأل عما يفعل بهذا الغاية ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام فتأمل وتبصر والله الموفق
مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والاعتراض بانه يتناول المخلوق والكسب مدفوع بان المقصود بيان الفرق بين الخلق والكسب لا تميز ما بينهما عن
جميع الاغيار وقال الامام الرازي حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله اي حصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما وتمايزان بكون احدهما
طاعة والآخر معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب واورد عليه ان امتياز المطلق عن
مقيد انه انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح ان يكون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في
محل قدرته قيل ان توقف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى المقام فلا يصدق عليه توقفه اصلا بل يصدق عليه توقف
الكسب وان اريد به المخلوق فلا كلام فيه ولا ادعي الاحتياج الى تمييزه عن الكسب ولو قيل الكسب متعلق بمقدور والخلق متعلق بمقدور وهما سالم من هذا الى هذا الكلام
ولا يخفى فيه ما عرفت من ان المقصود ههنا انما هو بيان الفرق لا امتياز الماهية عن جميع الاغيار حتى يبالغ في الطرد والان وقوع الخلق ليس في ذاته تعالى
وان كان الخلق قائما به وحده فلا خفاء في صدق توقفه عليه وعدم صدق توقف الكسب عليه فان قيل فكيف كان آه هذا السؤال متفرع على قوله الفعل العبد الخ

وحاصله انه اذا كان متعلق الخلق والكسب واحدا فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم ولم يكن الخلق كذلك والسر كما في التعليق سيأتي الا يكون
بينهما تفاوت في الحسن والقبح   والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح فانه عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكذا يشمل
المكروه كراهة التنزيه على التفسير الاول للحسن والقبيح بنفي المباح والمكروه خارجين عنهما ولو فسر القبيح بما لا يكون متعلق المدح والثواب لدخل المباح
قبيحا   لا يرضى لعباده الكفر لا يخفى ان هذا الدليل اخص من الدعوى ويمكن ان يقال عليه عدم الرضا مشترك بين الكفر والفسق لكن لما كان الكفر اقوى في
القباحة خص بالذكر   والاستطاعة مع الفعل حقيقة زمانه وان تقدمت عليه بالذات وفي البداية ان الاستطاعة والقوة والطاقة والوسع والقدرة اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين   خلافا للمعتزلة اي اكثرهم القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل فانه قد وافق الشيخ الاشعري في هذه المسئلة
كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وخالفهم فيها ايضا الضرارية وكثير من الكرامية   وهي علة للفعل اي علة عادية
له كالنار للاحراق   والجمهور على انها شرط اي شرط عادي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة كملاقاة الحطب للنار في احراقه   فان قصد فعل
الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير الخ قد اختلف ان القدرة الواحدة صالحة للضدين ام لا فعند الاشاعرة وعامة المعتزلة لا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نعم واسمه
واتبعه نعم لكن على سبيل البدل وكلام الشارح ظاهر في الاول وسيأتي تمام الكلام فيه   فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه
انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا فافهم   والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة قيل لا يخفى ان هذا الكلام من الاشاعرة الزام على من يقول
بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة عندهم في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي
له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة   لما مر من امتناع بقاء الاعراض ولما لم يكن صفات الله تعالى من قبيل الاعراض على ما مر لم يتجه النقض بقدرة الله تعالى وقد يستدل
بانه لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع المتنافيين والجواب عنه النقض بالقدرة القديمة وبان اللازم المستلزم
لاجتماع المتنافيين هو حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوعه منه وما يكونه قبلا لا حصول فيه غير منه فتدبر   انما يدعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة

قوله مع

التي بها الفعل هي القدرة السابقة على الفعل المتقدمة حال وقوعه وهذا مما لا يمكن ان ينازع فيه احد فالنزاع حرا انما هو في دوام القدرة بعد حدوثها لاستحالة ذلك عليها
الاعراض بناء على ان استحالة قيام العرض بالعرض وذا جائز عندهم على ما سبق واورد عليه انه يجوز ان يكون الحادث امرا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
حتى يلزم قيام العرض بالعرض   ومن هنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الانفعال
المختلفة سواء كملت الجهات تأثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها مع الفعل بالبرهان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل المعدودين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة
بعدا جزاء الشرائط المخصصة بذلك الاثر لا الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا الثانية والمبدأ بما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة وذلك لحصول
جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او مع عادة وبدون ذلك سابقة   فبني
على صعوبة صيغة البيان اي ان بقاء الشيء ... انهم بينوا امتناع بقاء الاعراض بانه لو كان باقيا والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام
صفة البقاء ... موصوفا معها بالمحل بمعنى تبعيتها له في التحيز على ما هو معنى القيام بالمحل عندهم وان لم يكن احدهما صفة للآخر بل الكل صفة للمتبوع وقيام العرض بالعرض ممتنع
ووجه صعوبة بيان المقدمتين الاولى ظاهر واما وجه الصعوبة بيان الثانية فهو قيل هو ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما فافهم ذلك
فلعل المراد بسلامة اسبابه واكثر ما افاده المحشي الشريف قدس سره في حواشي شرح المختصر من ان امثال ذلك مبنية على التسامح فان وصف المكلف حقيقة هو كونه
بحيث يكلف بسلامة اسبابه ووصف اللفظ الدال هو كونه بحيث يفهم منه المعنى ووصف زيد في قولنا زيد قائم ابوه هو كونه بحيث يكون ابوه قائما الى غير ذلك ولو صح الامر
تسامح بجعل عند سلامة الاسباب وصفا للمكلف وفهم المعنى من اللفظ وصفا له وقيام الاب وصفا لزيد   وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة ...

قال

في كون مناط التكليف هذه الاستطاعة ان خلق الله تعالى القدرة التي بها الفعل عند القصد اليها انما هو عند تحققها عادة فبعد ذلك لا حاجة من جانب العبد الى غير القصد قوله
فلا يلزم استحالة تكليف العاجز ومن يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف
مقدورا له في الجملة كالايمان الكافر بخلاف الاجسام ونحوه مما لا يصلح تعلق قدرة العبد به اصلا   هي بعينها القدرة التي يصرف الى الايمان لا يخفى ان فيه تسليم استقامة الاعراض
سواء كان ممتنعا في نفسه   مراتب ما ليس في وسع البشر الاتيان به ثلث اقصاها ان يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وهذا لا
يدخل تحت القدرة القديمة ايضا واوسطها ان لا يتعلق به القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وادناها ان يمتنع لتعلق علمه تعالى و
ارادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الاولى تردد والنزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية مختلف فيه والاختلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا
عن الجواز   فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه فليس التكليف به تكليفا بما ليس في وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف
بما ليس في الوسع فقد نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لو لم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين
ضرورة   ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اشار الى ان قول المصنف ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه على ما يتبادر منه وهو عدم وقوع التكليف
بما ليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع واما النزاع في جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا الامام الرازي في المطالب العالية
ان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه ولذلك جمع النقيضين وذكر الامام
ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي
المطابقة وذلك يحصل بعدم الايمان والجواب عن الاول بانه يجوز ان يكون الايمان في حق مثل ابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وفي
غاية السقوط وعن الثاني بانه يجوز ان لا يخلق العلم بعدم الايمان في غاية الضعف فتدبر منصفا ... ورد الاشكال في قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال
الامام لما كان كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لهذه الآية التأويلات سواء عرفناها او لم نعرفها ... لا احتاج الى الخوض على سبيل التفصيل
والا فبقوله جواب سؤال مقدر تقريره ان ما تبين الآيتين يدلان على وقوع التكليف بما لا يطاق فكيف وقع على خلافه الاتفاق   ليس المراد بالتحميل هو التكليف
ولو سلم فانما يدل على الجواز دون الوقوع   وجوزه الاشعري اي في الجملة على ما عرفت من ان في جواز التكليف بالمرتبة الاولى ترددا اذا او رد ان تكليف الجماد
ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة وما يتبعها مما يتوقف عليه التكليف عادة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه ودفع بان شرط التكليف والافهام حتى
هو جماد   انه يوجب فعل الفاعل فعلا آخر سواء كان في محل القدرة او خارجا عنه   كحركة اليد توجب حركة المفتاح فيه ان كليهما متولدان الاول في
محل القدرة والثانية في غيره فتدبر   والاولى ان لا يقيد بالتخليق ان ما يسمى الخ يعني ان المفهوم من التقييد ان للعباد صنعا فيه عندنا بغير التخليق مع انه لا صنع
فيه اصلا ولهذا اسقطنا بانه يتوهم من التقييد واجب لشئ بازاء على المعتزلة القائلين ان للعبد صنعا فيه بالتخليق فتأمل   فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولا فرق بينه وبين الذي فيما من المتولدات بالضرورة الوجدانية فلا اكتساب في شيء من المتولدات اصلا   ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها اورد عليه ان
عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة الاسباب ممنوع فانه متمكن من ترك مباشرة ما يوجب حصولها وبعد المباشرة لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كان صرف
الارادة والقدرة الى فعل المباشر يوجب ثبوت التمكن من تركه   المقتول ميت بأجله اي الوقت المقدر لموته اي موته كائن في الوقت الذي
علم الله تعالى في الازل بطلان حيوته فيه وقد رد لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة والاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال
اجل هذا الدين شهران او آخرهما من شايع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوته فيه لا كما زعم بعض المعتزلة اي اكثرهم من ان الله تعالى

بل القاتل

امر ظ

على ما شرح المقاصد فقد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو الذي امر الله تعالى موته فيه لو لم تقتل والمراد باجله المقضى بزمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك امر المعلوم في حقه تعالى انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له قد حكم بان العباد على ما علم من غير تردد كما قال عم فيكتب عمله واجله ورزقه وشقى او سعيد ثم ينفخ فيه الروح اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فان قيل لا يتصور الاستقدام عند مجئ الاجل فما الفائدة في نفيه اجيب بان قوله ولا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط احتج المعتزلة بنقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة اسموه لفظا الحجة ولا يخفى انه مكابرة والجواب عن الاول اورد عليه في شرح المقاصد ان هذا يعود الى القول بتعدد الاجال والمذهب انه واحد وذكر فيه جواب اخر عنه وهو ان تلك الاحاديث من الاحاد فلا يعارض القطعي كان يعلم انه لو قبل لم يعلم هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة فان الله تع كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذي لا يوجد المعلوم انه لو وجد كيف وجد كما اخبر عن اهل النار لو ردوا الى الدنيا لعادوا لما نهوا مع علمه تعالى انهم لا يردون ثم قد اعترض عليه ان التعبد انما يكون فيما هو غير معقول المعنى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما لا يخفى على المتأمل ولذا ترك ذكر التعبد في شرح المقاصد ومبنى هذا الاختلاف هو ان الموت مخلوق الله تعالى على ان الموت وجودي فيه انه يصح تعلق الايجاد بالعدمي اذا كان عدم الملكة باعتبار الاستعداد المعتبر فيه كما صرح به في قوله تع وجعل الظلمات والنور قال القاضي البيضاوي بعد تفسير الجعل في هذه الآية بالانشاء ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور احتج بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت فالمقتول يموت بعده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع اى مخلوقه واثر صنعه والحرام رزق قبل الحرام كثيرا ما يطلق على المعنى من فعل العبد كاخواته من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على العين كالميتة والدم ولحم الخنزير هذا الكل المعروف قد فسروا قوله تع انما حرم عليكم الميتة الآية بحرمة الاكل والانتفاع بها لما تقرر عندهم من ان الاحكام الخمسة انما هي صفات لافعال العباد فيكله اى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد فسره والرزق في شرح المقاصد بما ساقه الله تع الى الحيوان فانتفع به فقال فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره وخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه لخلوه عن معنى الاضافة وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان التغذي لا يكون بالتغذية كالتحرك بالتحريك ومعلوم ان المقدر هو الله تع بمملوك ياكله المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة فلا يرد ان الاضافة الى الرازق تعالى معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجي وهذا التفسير منقول عنه بالا يمنع من الانتفاع به اي شرعا وذلك لا يكون الا حلالا لا يرد عليه خمر المسلم وخنزيره على مذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه وانما ينتفع انما في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عندهم اي المعتزلة لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكل الدواب رزقا وهو باطل لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فان مقتضى ظاهره ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن الجواب عنه باعتبار التغليب وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تع اصلا وهو ايضا باطل للآية المذكورة ويمكن الجواب عنه على الكل بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض بسوء اختياره والنقض عليه وعلى الاول بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فليتأمل ومبنى هذا الاختلاف اي مبنى الاختلاف بيننا وبين المعتزلة في مسئلة الرزق على امور خمسة الاول ان الاضافة الى الله تع معتبرة في مفهوم الرزق الثاني انه لا رازق الا الله وحده لا شريك له الثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام الرابع ان ما يكون مستندا الى الله تع لا يكون قبيحا الخامس ان مرتكب المستند الى الله تع لا يستحق الذم والعقاب والاربعة المتقدمة مما اتفق عليه الوفاق

بطل

لتعديه خ

الوفاق فمنشأ الخلاف انما هو الخامس فتحقق الجواب انا لا نسلم ان مرتكب المستند الى الله بالخلق والايجاد لا يستحق الذم والعقاب فانه يستحقه بسوء مباشرة اسبابه باختياره كما تحقق ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه ينتقض ذلك بقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده بمعنى خلق الضلالة لا بمعنى الدعوة الى الضلالة او بمعنى الذي اسند الى الغير تع من كونه باعثا على ذلك والمعنى الذي اسند الى الغير من كونه باعثا عليه تمهيد المقدمات الموجبة فهي معنى تع لانه الخالق وحده اي من الهي فقط تع والله يضل من يشاء صريحا على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ودل عليه ظاهر كلام الكشاف حيث صرح بالجبر في قوله تع الله يبسط الرزق والله يسهل ثم وامثاله من المسند اليه مظهر شوق الى سبيل الهداية بان طريق الخلق على ما هو المعنى الحقيقي للهداية على ما فسروا به من قولهم هو الدلالة على ما يوصل الى المط والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا ان باب الافعال قد يجي بمعنى الافعال وقد يجي بمعنى الوجدان كقولهم اكلته اي وجدته بخيلا وقد يجي بمعنى التسمية وهو المراد ها هنا مثل كوفهم الكوته اي نسبته الى الكفر اذ لا معنى يتعلق ذلك بمشية الله تع اما الوجدان فظاهر واما التسمية فلانها انما تترتب على اخبار العبد وتسميته وايضا منه فوات مقابله الاضلال للهداية ومثل هذا اي اراد الله تع عندي مجاز ومثل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهو باطل لقوله تع قيل وايضا الناس مختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات فائدة المطاوعة فان اهتدى مطاوعه هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وفي الكل بحث اما في الاول فلانا لا نسلم اختلاف الناس في الهداية وانما الاختلاف في احوالهم في الاهتداء على حسب تفاوت قابلياتهم واما في الثاني والثالث فلان البيان معناه الاظهار والاظهار الحسي يلزمه الظهور وصح المدح بهذا الاعتبار فتأمل مع انه بين الطريق يمكن ان يقال نفي هدايته من احبه الرسول عم عنه وكذا طلبها لقومه باعتبار الثاني والترتيب المعقب معدمر والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المط نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب عنه بمثل ما ذكر في تصحيح قولهم هداه الله فلم يهتد على تعبير الهداية بخلق الاهتداء وهو ان يحمل الهداية في الآية الكريمة مجازا عن اعطاء الاسباب بحصل استعداد حصولها معدمر وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط وقد نقض بقوله تع انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد مر الجواب عنه آنفا سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل فان ايصال الطريق انما هو عند السلوك فيه والا لما خلق الكافر المعذب في الآخرة ما هو الاصلح له عدم خلقه وايجاده ثم اماته او سلب عقله قبل التكليف هذا على رأي من اعتبر في الاصلح جانب علم الله تع وفيه انه ليس لذلك العبد استعداد الصحيح والايمان واما على مذهب من لم يعتبر ذلك زعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه تع بانه لا يدركه بل يقع في العقاب فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وقد يرد انه لم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا ولما كان له منة على العباد قبل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يعد من اسماء الله تع فانه تعالى المنة تهدم الصنيعة وقال الله تع ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذمومة منها ما يكون على سبيل التوبيخ والتكلم في العباد فان افعاله تع لا تتصف بالقبح كيف وقد قال الله تع بل الله يمن عليكم وان من اسمائه الحسنى المنان لكونه اداء للواجب لمن يرد وديعة او دينا لاربابها ولما بقي من قدرة الله تع بالنسبة الى مصالح العباد شيء وهو باطل اذ لزم منه تناهي قدرة الله تع وفيه بحث اذ المقصود من حالهم فافهم اظهر منه كيف وان يحصى المراد بالتفصيل من امثال هذا هو البعد عن قلة التفضل اي عاشر اصولهم بعيد عن الخفي الاخفاء والاحصاء لكمال ظهورها وغاية كثرتها لان معتقدهم لا يريد الله تعذيبه لقوله تع يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ان تعذيب المؤمن في مشيئة الله تع فلا يصح الحكم بثبوته مطلقا وحاصله ان عذاب البعض الذي يريد الله عذابه ثابت قطعا فلا يرد اشكال سائل ان الصبيان سؤال الا يعنى ان يكون مخصوصا بصبيان المؤمنين لا اطفال الاقارب بسؤال الصبيان فان صبيان المسلمين مغفورون قطعا الا انا نقول العلم في السؤال عنهم حكمة لم نطلع عليها وكذا الانبياء عند البعض وقد ذكر في الكفاية ان الاصح ان لا سؤال للانبياء لانها امور ممكنة انما صرح به لان من شرط دلالة الدليل السمعي امكان المدلول اذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تأويل الدليل النقلي لان العقل اصل النقل كما بين في موضعه النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر

اكثر من مائة

بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اذا قتلوا
اغرقوا فادخلوا نارا اوجه الدلالة ان الفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون الدخول في النار عقيب الغرق في الدنيا فان قيل هذا الدليل على عذاب القبر لانه
في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار الغلب الاحوال فان عامة عذاب القبر منه اي للمسلمين اذا
تتمة الحديث بيان للتنبيه واما عذاب القبر لبعض العصاة قال في شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار
والعصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم
وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال وبطلان المزاج الذي هو شرط الحياة التي يتوقف عليها
الادراك الذي لا يتحقق بدونه التعذيب قطعا وهذا الاسلام اعادة الروح اليه بدنه اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يخلق في الميت نوع حياة في القبر قدر ما يتألم
لو فقوا في اعادة الروح اليه واتفقوا على عدم خلق القدرة والافعال الاختيارية فيه ويشكل في جوابه لمنكر ونكير ويمكن دفعه بان المراد بالافعال الاختيارية ما في
الدنيا وكون اسماعه في القبر ووجدان نوع كلام من النطق يطلع عليه الملائكة خاصة ولا ان يتحرك اي انسان نادر دفع ما قال المنكرون من انا نرى الميت
مدة من غير تحرك واضطراب في تألم واثر عذاب عليه وكيف يتصور ذلك فيمن اكله الحيوانات او احرقته النار فيصير رمادا الى غير ذلك من الاحوال الواقعة للاموات
وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الروح اليها اعلم ان جمهور العقلاء اتفقوا على حقية المعاد وخالفهم الفلاسفة
الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة زعما منهم ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وان اعادة المعدوم ممتنعة وتردد جالينوس فيما يتردد في ان النفس هي المزاج فيعدم بالموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن ان يعاد والمتفقون اختلفوا في كيفيته مذهب الفلاسفة الالهيين المثبتين للنفس الناطقة المجردة ان المعاد
روحاني فقط وذهب اكثر المتكلمين النافين لها الى انه جسماني فقط واكثر من محققي المتكلمين كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والقاضي ابي زيد الدبوسي
ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور الامامية اكثر من الصوفية على ان المعاد الروح والبدن معا واما ان ذلك بجمع الاجزاء المتفرقة واعادة الروح اليها ففيه تردد
اذ لا قاطع يدل على تعيين احدهما والاحتجاج على الكل بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مجاب بان هلاك الشيء عبارة عن خروجه عن صفاته المطلوبة
بالتفرق وزوال التأليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها [illegible] فلا يتم الاستدلال عليه ايضا بقوله تعالى كل من عليها
فان واختيار الاول لانه اوفق لتشعب الخصم كما ستعرفه ويدل عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وكذا قوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها الاية
الى غير ذلك من النصوص الدالة على ان الملائكة تحشر الاجساد من الايات والاحاديث قال في شرح المقاصد وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات
الدين وانكاره كفر بيقين وصورة الاستدلال عليه ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الاخبار فقد مر واما الامكان فلان الكلام
فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع فيكون قابلا لذلك لا محالة وانكر الفلاسفة بناء على امتناع اتحاد المعدوم بعينه وبعض الكرامية وابو الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قالوا ايضا بامتناع اعادة المعدوم الا انهم يعترفون بالمعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء المتفرقة وهو منع
لا دليل لهم يعتد به وقد اثبتوا امادة بالضرورة فيه والتجاء الى الاستدلال عليه وهو من اجمع منها انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه وهو محال ضرورة ومنها انه لو اعيد بعينه اي بجميع مشخصاته لاعيد وقته الاول لانه من جملتها فيلزم ان يكون الشيء المعاد من
حيث هو معاد مبتدأ ومنها ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه فيمتنع الحكم عليه بصحة العود والجواب عن الاول ان التخلل عند التحقيق انما هو لزمان العدم
بين زمان وجوده بعينه ولا استحالة فيه وعن الثاني ان الزمان ليس من جملة العوارض المشخصة ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو

تشبثوا ح

بعينه الموجود قبلها وعن الثالث ان التمييز العقلي كاف في صحة الحكم واما دعوى الضرورة فغير مسموعة وكيف يدعي الضرورة في حكم خالف فيه جمهور العقلاء
وتفصيل هذا المقام في المطولات وبهذا يسقط ما قالوا اي بما ذكرنا من اعتبار الاجزاء الاصلية في الحشر يسقط ما قالوا في نفي الحشر بمعنى الاجزاء
ايضا فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيهما وهو محال ضرورة انه اذا كان الآكل كافرا والماكول مسلما يلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء
المطيعة او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه لا اوليته لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل فان قيل
يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغير الغذائية الاصلية من الماكول الفضلة في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد
انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا كذا في شرح المقاصد وان الجهنمي ضرسه
مثل احد قبل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا ذنب كما في المعصية ولان الغذاء انما هو للروح لا للبدن وكذا فلا اجزاء الاصلية
المتعلقة ايضا لا غير ومن جعلها اي ومن اجل ان القول بالمعاد وحشر الاجساد قول بالتناسخ قال من قال مذهب الخ وفيه ان ذلك لا يصح هذه

يصح ح

الكلمة كما لا يخفى وكذا لا يندفع المناقشة ولو خص الكلام بالمذاهب التي في الحشر قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن الخ على ان التناسخ عند اهله
انما هو رد الارواح الى الابدان في هذا العالم لا في الاخرة وهم ينكرون الاخرة والجنة والنار ولذا اكفروا قيل ان متعلق الحق في الاول ايضا
هو تلك الاجزاء الاصلية لا غير غاية الامر ان الفضلة مقارنة لها فيتوهم انما متعلقه الحق فحاصل الجواب على هذا منع تغاير البدنين
بحسب الذوات الاجزاء كما هو المعتبر في التناسخ والتغاير بحسب الهيئة والتركيب غير منكر بل الادلة قاطعة على حقيته منها قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا
فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما
هو للروح ولكن بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبي الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت

فعوقب خ

الصورة والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب عوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال فقد ذهب كثير من المفسرين الى ان له كفتين ولسانا وشاهينا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك
وقيل انه ملك يقابل حسنات العباد وسيئاتهم ليظهر رجحان احدهما على الاخرى او تساويهما وانكره المعتزلة لان منهم من احاله
عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته قالوا المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية فقد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وقال بعضهم يوزن العبد مع عمله واما الذكر بلفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وانما الكبير واحد اظهار الجلالة الامر وعظم المقام وقيل الجمع باعتبار اعداد الميزان التي يحصل عند تعدد الميزانات في الحسنات والله اعلم بالصواب
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض كما هو عند المعتزلة فانهم قالوا بوجوب التعليل وعندنا التعليل غير جائز لانه لو كان
الله تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض اذ لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح للفاعل وهذا معنى الاستكمال
ولانه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله لم يكن الجميع مخلوقا له ابتداء بل البعض بتبعية ذلك الفعل وتوسطه فانه هو معنى الغرض وبطلان اللازم
يدل على بطلان الملزوم منه كون افعاله تعالى عينا الاشتمالة على حكم ومصالح لا تحصى وبها يأول الآيات والاحاديث المشعرة بثبوت
الغرض في افعاله لعل في الوزن حكمة بل حكما ويجوز ان يكون منها احضار ما فعلوا عندهم واظهاره عليهم واحصاؤه

اشارة الى الجواب عن قوله [illegible]

لديهم والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم الذي كتبه كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا او تعذيبا
واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا نؤتي كتابه بشماله من وراء ظهره قيل تغل يمناه الى عنقه وتجعل يسراه وراء ظهره كذا في
تفسير الانوار وسكت عن ذكر الحساب المشار اليه بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا قوله تعالى انا اعطيناك
قد حمل الكوثر على الحوض قيل انه حوض في الجنة وروي انه عليه السلام قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج والين من
الزبد حافتاه الزبرجد واوانيه من فضة لا يظما من شرب منه وفيه اقوال أخر والمفهوم مما ذكره في شرح المقاصد في هذا المقام من انه قال الصحابة لهم اين نطلبك
يوم الحشر فقال صلعم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض ان الحوض في المحشر لا في الجنة ولذا قيل الحوض في القيامة حق والكوثر في الجنة حق
ماؤه ابيض من اللبن اشد بياضا منه والمشهور ان افعل التفضيل انما يبنى من ثلاثي مجرد ليس بلون ولا عيب واجاز الكوفيون بناؤه من لفظ السواد والبياض قالوا لانهما
اصل الالوان لكونه ابيض من اخت الى اباض ... لانت اسود في عيني من الظلم ... ذان والصراط حق قيل المشهور ان الميزان قبل الصراط
وقيل هو بعد قراءة الكتاب واستدل عليه بقوله تعالى فمن ثقلت فاولئك هم المفلحون ووجه الدلالة انهم يعلم انه لا يبقى عمل بعد الميزان وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المراد عليه هو المراد بورود كل احد النار على قال الله تعالى
وان منكم الا واردها كذا في شرح المقاصد تمسك المنكرون القائلين بالمعاد الروحاني وهم الحكماء الالهيون فيجعلون ما ورد في الشرع من الجنة والنار والثواب
والعقاب من قبيل اللذات والآلام العقلية وينكرون وجود الجنة في النشاة الاخرى وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مسلم بجواز الخرق والالتيام ثم
جعل اللازم على العدم الثاني في شرح المقاصد تحقق الخلاء فيتوهم منه ان لزوم الخلاء باطلاقه على هذا التقدير ثم فاعترض به عليه وانت خبير بان هذا المنع مشترك الورود على
العدمين فان جواز الخرق والالتيام على العدم الاول ايضا انما لزم مما ثبت في الشرع من احوالها حالا ومآلا والمجرد وجودهما بدون تلك الاحوال لا يحيل فلكا كالكواكب
والثوابت في الافلاك لا يستلزم ذلك مسائل ولا تذهل لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما باكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه
الاجماع قبل ظهور المخالفين وحمل تلك الجنة على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود لقوله تعالى
قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل واورد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل فان قلت هذا الدليل لا يدل
على وجود الجنة والنار معا كما هو المدعى قلت لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما اذ لا فرق او ان العدول عن الظاهر يجعل علم التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
مبالغة في تحققه مثل ما نفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار لامكان الحمل وعدم التوبة قالوا الخ تمسكوا ايضا بتمسك الحكماء فان قلت كيف
يمكنهم التشبث به مع كونهم قائلين بوجود الجنة والنار والا فاد مع فلا اختصاص الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم وفيه ان قوله ولقد رآه نزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن يابى عن ذلك يروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة وقال ابو طالب المكي هي سبعة
عشر اربعة في القلب وهو الشرك بالله والاصرار على معصيته والقنوط من رحمة الله والامن من مكر الله واربعة في اللسان وشهادة الزور وقذف المحصنة واليمين
الغموس وهي التي تحق بها باطلا او تبطل بها حقا وقيل هي التي يقطع بها مال امرئ مسلم باطلا ولو سواكا من اراك ... والسحر وثلثة في البطن
وهو شرب الخمر والمسكر من كل شراب واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا وهو يعلمه واثنان في الفرج وهو الزنى واللواطة واثنان في اليدين وهو القتل والسرقة وواحدة
في الرجلين وهو الفرار من الزحف وواحدة في جميع الجسد وهو عقوق الوالدين ... الشرك بالله والظاهر ان كل ما يكفر به المكلف من قول او فعل او اعتقاد وهو في حكمه
وقتل النفس بغير حق هذا اكبر الكبائر بعد الكفر نص عليه ... رحمه الله عليه رحمة واسعة في الحديث لقتل مؤمن اعظم عند الله من زوال الدنيا وقذف المحصنة
شرط الاحصان هنا التكليف والحرية والاسلام والعفة من الزنى وما في معناه في التبيع والزنى في بعض كتب الحنفية هو وطء في قبل خال عن ملك
رحمة الله عليه رحمة واسعة

يحتمل

قوله

ملك وشبهه وفي بعض النسخ وهو ايلاج فرج في فرج محرم بعينه مشتهى طبعا بلا شبهة وبين اللوطي عموم من وجه لصدق الاول بغير المشتهاة دون الثاني وصدقه النكاح في اللواطة
دون الاول الفرار عن الزحف اي الفرار عند قتال الهم الزحف هو الجيش الكبير تسمية بالمصدر كذا في المغرب والسحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة
بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ كذا في شرح المقاصد وصرح في هذا الشرح ان اعتقاد السحر والعمل به كفر وفيه بحث لاقتضائه اندراج السحر مطلقا
تحت الشرك والكفر فلا يكون قسيما له واكل مال اليتيم والتصرف فيه لا على وجه الشرع على ما يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وعقوق
الوالدين اي عصيان احد الوالدين وايذاؤه بضرب او شتم ونحوهما والالحاد في الحرم اي العدول عن القصد في المسجد الحرام قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن
يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم ترك مفعول يرد ليتناول كل متناول كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما عادلا عن القصد ظالما نذقه من عذاب اليم يعني الواجب على من
كان فيه ان يضبط نفسه ويسلك طريق السداد والعدل في جميع ما يهم به ويقصده وقيل الالحاد في الحرم منع الناس عن عمارته وقيل ما كان منهيا مثل قول من
شتم ماذكر شتم الرجل والذي يجعل آخر قال عليه السلام من الكبائر شتم الرجل والديه قال يسب ابا الرجل فيسب اباه ويسب امه فيسب امه او اكثر كقطع الطريق
اخذ المال بالنسبة الى السرقة ولذا كان حده اشد وكايذاء الرسول فانه فوق ايذاء الوالدين وقيل ما توعد عليه الشرع بخصوصه في آية وحديث وقيل شرطا ان يكون الوعيد
شديدا وقيل كل ما اجمع الشرائع على حرمته وقيل ما لا يكفره الحسنات وقيل كل ما اقدم عليه الرجل بغير استشعار خوف وحذار ندم كالمتهاون بارتكابه وقيل كل ما وصف فاعله بالفسق
او اللعن وفي المحيط الكبيرة ما كان حراما محضا كاللواطة والزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل بغير حق واكل مال اليتيم والصغيرة ما لم يكن حراما محضا كالنظرة والقبلة والنظر
بالشهوة وشرب المسكر سوى الخمر واكل الربوا وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة ولذا قيل لا كبيرة مع الاستغفار
ولا صغيرة مع الاصرار لا يخفى ما فيه وقال الاستاذ ليس في المعاصي صغيرة وان لم يرد كلامه بغير صحيح لمخالفة النص قال الله تعالى لا صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال قوم
ان الكبيرة مبهمة بين الذنوب لا يعرف حصرها وعدها والسر في ذلك ان يكون العبد يجتنب عن الكل مخافة انها كبيرة ونظيره اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في الليالي
الزمان وساعة الاجابة في ساعة الجمعة وهذا القول والقول صاحب الكفاية لا يناسب نزاع المعتزلة قال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما
قال في شرح المقاصد ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل معصية فهي بالنسبة الى ما فوقها
صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتنوع اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد هي دون الكل والى هذا ذلك والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا اكبر منه
من قول صاحب الكفاية ان يكون الكبيرة المطلقة ايضا واحدة هي الكفر وان يكون الصغيرة المطلقة ايضا واحدة هي ما يكون ادنى الكل مرافقة وهذا يخالف نص الحديث والاجماع
القرآن مردود بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية فقائل لا يخرج العبد المؤمن من الايمان لكنه يجعله فاسقا مستحقا للعقاب خلافا للمرجئة اي الفرقة الباطلة حيث
زعموا انه لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة خلافا للمعتزلة وفي كلام المتأخرين منهم ما يدفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفونه عن الفاسق فيكون لهم منزلة هي منزلة هذا
النوع من الايمان وهي منزلة الكفر بالاتفاق فكانه رجوع عن المذهب واعراض كما قال في شرح المقاصد انا نريد ما قيل الاعرابي كذا في شرح المقاصد حيث زعموا ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر والمشهور من مذهبهم كما سيجي انه ان مات بدون التوبة فهو مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون
الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينهما وقال في شرح المقاصد ينبغي ان يكون مراد المشتهر مذهب بعض والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من
المحققين واختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا ازداد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى العليم فمن خلط الحسنات بالسيئات
ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخول النار بل اذا ازداد الثواب حكم بان لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب
السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغدادية جواز العفو عقلا وشرعا

الايمان

ازداد

وهذا هو المنزلة بين المنزلتين الا انه ليس في الجنة ولا في النار كما وقع في كلام البعض غلطا منهم من عادتهم هذا   بناء على ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان هذا
ليس على اطلاقه كما ستقف عليه فلا يرد على اصلهم لزوم كون مرتكب الصغيرة ايضا ليس مؤمنا ولا كافرا   فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر هذا قول جمهورهم
والاول اي التخصيص بالكبيرة قول بعضهم   ثم اذا كان بطريق الاستحلال والاستهانة كان كفرا لكونه علامة التكذيب اي نفس العصيان اذا صدر من العبد على وجه
يفهم منه الاستحلال والاستهانة يحكم في ظاهر الشرع بكفره لوجود امارة التكذيب وان لم يتحقق حقيقة الاستحلال والاستهانة فهو كافر عند الناس في اجراء الاحكام واما
عند الله تعالى وانما يكون كافرا لو تحقق حقيقة الاستحلال والاستهانة لتحقق حقيقة الكذب   ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار فان قلت هذا يخالف
بما ذكرتم انفا من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولم يذكر هو الايمان قلت حقيقة الايمان الذي يصير العبد مؤمنا عند الله انما هو التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام
فلم يحكم على المصدق بالايمان ما لم يوجد منه الاقرار كما سيأتي فذكر الاول في مقامه والثاني في مقامه ولا منافاة فافهم ذلك   كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص في القتلى اعترض بانه لا دلالة في هذه الاية على ان مرتكب الكبيرة مؤمن اذ يجوز ان يكون الخطاب للحكام دون الجناة فيكون المعنى هاهنا بيان ايجاب اخذ اولياء
القتل من الجناة على الحكام والولاة   اجيب بان الخطاب عام للطائفتين بدليل قوله تعالى فمن عفي له من اخيه حيث اطلق الاخ على الجاني وولي المقتول ولا دليل على الاخوة
في النسب فتعين ان يكون في الدين فثبت ان القاتل وهو مرتكب الكبيرة مؤمن   او منافق وهو الكافر الغير المجاهر والنفاق اشد من الكفر الصريح لقوله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار وتفصيل فرق الكفرة على ما في شرح المقاصد ان الكافر اذا اظهر الايمان فهو منافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية
فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل
وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق   وهو قول الحسن البصري اي اولا ان قدح في البداية
بانه قد رجع عنه آخرا وتمسك قوله الاول ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم وبقوله عم
آية المنافق ثلث الحديث   والجواب عن الاول المنع وعن الثاني انه مع كونه من الاحاد يكون متروك الظاهر بالاتفاق   والجواب ان هذا الحديث للقول المخالف للاجماع حاصله
ان ليس ذلك اخذا بالمتفق عليه بل هو اخذ بما يخالف الاجماع فانه انما انعقد على مجرد كونه فاسقا والكلام في اعتبار الخصوصية فتأمل   والجواب ان هذا الحديث المراد
بالفاسق في الاية هو الكافر بدليل السابق وهو ذكر التكذيب في قوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون اذ لا نزاع في ان مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت
ان المراد بالفاسق الكافر وربما يتوهم ان هذا اعتراف بمدعى الخصم لان مدعاه انه ليس بمؤمن ومعنى هذا ان المؤمن الفاسق ان الفسق كفر ومعنى هذا ان الكفر
فسق ولا يلزم العكس فافهم   والحديث وارد على سبيل التغليظ ولا يلزم منه الكذب في اخبار الشارع لان المراد بالايمان هو الايمان الكامل بعرف المطلق الى
الكامل من افراده لكن ترك اظهار التقييد تغليظا ومبالغة في الزجر واشار الى انه ينبغي ان لا يصدر عمن اتصف بصفة الايمان مثله   على رغم انف
ابي ذر رغم الانف وصوله الى الرغام وهو التراب وفيه مذلولية صاحبه يقال فعلت كذا على رغم انف فلان اي على خلاف مراده لاذلاله
كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ليس المراد بالحكم في هذه الاية هو التصديق والاذعان كما توهم والا لم يصح جعلها من ادلة المخالفين لنا
للاتفاق على كفر من لم يصدق بما انزل الله بل المراد به حكم الحاكم بما ثبت عنده لدى التخاصم وترافع الخصماء اليه   وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
نوقش بان اللازم منه الا ان الكافر فاسق والمطلوب العكس واستلزام هذا لذلك ثم لجواز ان يكون الفاسق اعم وفيه ذهول عما صرح به رحمه الله في شرح
المقاصد من ان فيه حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا   ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال به ان تعريف المسند اليه يفيد حصره
على المسند   والجواب ان المراد بكلمة ما في الاية الاولى هو الجنس فيعم بالنفي اي من لم يحكم بشيء مما انزل الله في الاحكام فاولئك
هم الكافرون ولا نزاع في كفر من شانه ذلك لانه من امارات التكذيب والمراد بها التوراة بقرينة السابق وهو قوله تعالى انا انزلنا

انا انزلنا التوراة الاية فيختص من لم يحكم باليهود لا بالمؤمنين ويحتمل ان يكون المراد من لم يحكم بما انزل الله مستهينا منكرا له فاولئك هم الكافرون لاستهانتهم
وتمردهم بان حكموا بغيره فلذلك وصفهم بقوله الظالمون والفاسقون فكفرهم لانكاره وظلمهم بالحكم على خلافه وفسقهم بالخروج عنه كذا في التفسير انوار التنزيل والحديث
محمول على كفران النعمة والمراد بالعذاب والتخويف والنار في الايات الدالة هو الكامل من الافراد والحصر فيها ادعائي   والله لا يغفر ان يشرك به المراد بالشرك
هاهنا الكفر مطلقا وانما عبر فيه بالشرك لما ستذكره الشارح رحمه الله من عدم الملاحظة وانما قلنا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق في الحكم المذكور بين الشرك وغيره من الكفر
مستندا بالايات والاحاديث وان قضية الحكمة التفرقة الخ واعترض بعض الناس بان الامتناع ملا للحكمة لا ينافي الجواز من حيث الذات فقد حمل الجواز هاهنا
على الامكان الذاتي وليس بمراد والامتناع فيه لامتناع القول بامتناع الذاتي من فاعل فضلا من فاضل بل المراد الجواز العقلي وهو ان يحكم العقل بشيء من غير تثبت
بالدلائل السمعية بل بتنظره فانظر كيف وقع الغلط من اشتراك اللفظ مع ظهور قرينة المراد واما من قال ان هذا قول بالايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة
وقد ابطله اولا فقد توهم ان هذا الخلاف انما هو بين علماء اهل السنة وغفل عن ان خبر بعضهم وبعضهم للسلب مطلقا ومنهم المعتزلة فليكن الامتناع مذهبهم ويرد عليهم
منع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية لم نطلع عليها كما في اكثر افعاله تعالى وكونه محجورا ان تكون التفرقة بوجه اخر غير ما ذكروا كاباحة دم
الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكون وقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي فيها او خروجه بعد خروجه بل مع تطاوله في الغاية وكعدم خروجه الا الى الاعراف
كمنعه عن رؤية الله تعالى والجنة وانحطاط درجته عن درجة المؤمن الخطاط ما الى غير ذلك   والكفر نهاية الجناية لا يحتمل الاباحة قيل عليه هذا قول بالقبح العقلي
فينافي قولهم بانه يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وهذا الكلام حسن تام فان القول بانه يجوز للشرع احسان القبيح وامتناع الحسن مذهب اهل السنة
والقول بامتناع العفو عقلا مذهب المعتزلة كالقول بالقبح العقلي فلا منافاة نعم يرد عليهم ما اوردوا انه الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية   يعتقد حقا انه
ان الضمير للشرك والكفر فلذا اعترض بانه ان اراد ان كل كافر يعتقد حقيقة كفره ثم اذ اللاادري وكل شاك في حقيقة الايمان كافر وليس بمعتقد الكفر وحقيته وان اراد
البعض فينبغي امتناع [illegible] عفوان كفر الكافر ان كان غير مجمع عليه   فلم يكن حكمه من حكمة المنهي عنه على جزم يحتاج اليه والا يبطله منه بل هو ان في الكرم
والاحسان والبلغ من الانعام بعد الطلب ولا اقبل عنده وهو ظاهر اي المدح صدق عنه وان لم تصدق مواهبه وعادوه ظني فلم يجب كالغيث ان جنبه وان اكل ربيعه
وان رحلت عنه نحج في الطلب   والخلد هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد لذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد
فعلى ذلك عقوبته وسائر الكبائر انما تفعل الا في اوقات غلبة الشهوة فعلى ذلك عقوبته ولا ايراد في ورود المنع على ايجاب الجزاء وانه بطريق التخليد
في النار   مع التوبة التوبة في اللغة هي الرجوع وفي الشرع هي الندم على المعصية من حيث هي معصية وزعمت المعتزلة انه يكفي في التوبة ان يعتقد العاصي
اذا اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن وهي واجبة سمعا عندنا لمثل قوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعقلا عند
المعتزلة لما فيها من دفع ضرر العقاب واما قبولها فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى ولكن ثبت سمعا بدليل ظني كقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويجب عند المعتزلة بناء على ان التوبة حسنة ومن ادى بالحسنات وجب مجازاته عليها ثم اعلم ان بعض المعاصي مما لا ينفع بمجرد التوبة وهو ما فيه حق العباد
فلا بد فيه من رد المظالم والاستحلال وكذا ترك الواجب فانه لا ينفع الا بعد قضاء الفوائت   خلافا للمعتزلة قال الامام واختلفوا في اصحاب
الكبائر من اهل الصلاة على وجوه والاولى من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول اما ان يدل على القطع بان الله تعالى يعذب كل واحد من اهل
الكبائر او يدل على القطع بان الله تعالى يغفر عن الكل او يدل على القطع بان الله يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا يدل على القطع على شيء من هذه الاقسام
بل يتوقف في الكل فهذه اقسام اربعة اما الاول فعلى قسمين لانه اما ان يقال ان الله تعالى يخلدهم في العذاب او يقال ان الله تعالى يعذبهم
لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الخالدية واما الثاني فهو مذهب المرجئة الخالصة واما الثالث فهو مذهب اهل السنة
الحادية

وانتفعوا اعلم ان لا يعلم الا ان الله يعفو عن اي كبيرة بعينها واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هولاء واما الرابع وهو انه لا يقطع بشيء من هذه الاقسام فهو قول
الصحابة وهو مذهب اكثر الامامية   وفي تقويم الحكم ملاحظة الآية الدالة على تقويه وهي قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقيل المراد من الكفر
بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين   والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة من جملة الاحاديث قوله عم وحق العباد على الله تعالى ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا
ودور ما رواه لا يشرك به شيئا وقوله ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه الا حرم الله على النار   والمعول يخصونها بما قد ورد على هذا
بانه مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص ومخالف للاقاويل من بعد من المفسرين بلا ضرورة وتوفيقا بين الآيات والاحاديث
الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني التهويل
شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يعفو ما سواه ولو كبيرة في الغاية وقد صح بعض الناظرين التخصيص الاول بانه جمع بين الادلة ولا عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب
مغفرة صغيرة عن التائب بل يغفرها ان شاء والجواب انا على قول الجمهور انما يدل على الوقوع دون الوجوب الذي هو المتنازع فيه يعني كلا نسلم عموم الآيات والاحاديث
الواردة في الوعيد ولو سلمنا ذلك فلا نسلم دلالتها على وجوب العقاب وهو مدعاكم بل انما تدل على وقوعه لولا كثرة النصوص الدالة على العفو والمغفرة لو وضح المقام الا ان
العمل بالعمومات واجب اذا لم يوجد دليل الخصوص وقد قام ههنا فان آيات الوعيد والوعد متعارضة وتاريخ النزول مجهول فجعلت كأنها مقترنة فيجعل البعض مخصصا للبعض
فان قالوا آيات الوعيد احق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد احق به لما ان رحمة الله تعالى سبقت غضبه على انه يحتمل ان يكون آيات الوعيد للتخيير
مع انها معارضة لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم فان تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على قول   وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم بخلاف
الوعد فان الخلف فيه لوم لا يليق بالكريم عرفا واتفاقا كما قال بعض الكرماء فاني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي   فيجوز من الله تعالى قال بعضهم كلا من
الوعد والوعيد اي ما وعد به وما اوعد عليه ممكن في نفسه لكن عدم تخلف وقوع الوعيد اعني الذنب دون الشبه بالعفو والمغفرة [illegible] لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعدم العلة يوجب عدم المعلول فامتنع وقوع الوعيد لاضمحلال الذنوب والاشياء وفائدة الوعيدات التخويف لقوله تعالى وما
نرسل بالآيات الا تخويفا   وهو تبديل القول وكذب في كلام الله تعالى وهو مع الجواب الرازي الذي ذكره الامام في ان صدق كلامه تعالى لما كان ازليا عندنا امتنع كذبه لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واما عند المعتزلة فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قالوا ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم موقوف بان الكذب
في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن ذلك من المصالح وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من المفاسد لا تحصى والمطاعن في الاسلام لا تحصى منها مقالة الفلاسفة في المعاد
وتحليل الملاحدة في العباد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك ولو اجاز الخلف
لم يبق القطع واما الجواب بان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فمردود لقوله تعالى الم تر الى الذين نافقوا الى قوله والله يشهد انهم لكاذبون فان
الله تعالى سماهم كاذبين فيما اخبروا به في المستقبل ولعل المراد بتجويز الخلف في الوعيد من الكريم انه اذا اخبر بالوعيد لا يليق بشأنه ان ينبئ اخباره عن المشيئة بخلاف الوعد
فلا كذب ولا تبديل   وقد قال الشيخ ما يبدل القول لدي اي بوقوع الخلف فيه فلا تطمعوا ان ابدل وعيدي وعفو المذنبين لبعض الاسباب ليس من التبديل فان
دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد كذا في تفسير الانوار   ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بوقوعه ولا بعدم وقوعه والآية الاولى ظاهرة في الاول
والثانية في الثاني لانه لما توهم جزء انما يدل على نحو الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكر فتامل والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ويدل عليه تعقيب الآية
بقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا اي فيكتب ما لم يعمل او يزيد في عقابه الملائم لعمله   وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه فان قيل فكيف
بيانكم في تخصيص الآيات الدالة على غفران ما دون الشرك بالصغائر على الاطلاق كما تقدم قلت لعل القائل بذلك غير القائل بهذا على انه يجوز تقييد الاطلاق

المنافي ح
ووجها ح
مقالة ح
بيان الكذب

الاطلاق والاعتماد على هو افاهم ذلك   واجيب بان الكبيرة المطلقة الخ فان قلت ما وجه هذا التخصيص قلت هو التوفيق بين هذه الآية
المحتملة وآية الغفران المحكمة المعارضة اياه واما على قراءة ان تجتنبوا كبائر ما تنهون فالامر اظهر   هذا مذكور فيما سبق وقد نوقش بان المذكور فيما سبق هو الغفران
والستر والعفو معناه المحو والازالة يقال عفت الرياح الآثار اذا ازالتها قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت اي ويمحو السيئات من ديوان الحفظة
ويثبت مكانها في قلوبهم وقلوب المذنبين لان حفظ الذنب وان عفى توجب الخجالة المسلمة لتنغيص العيش فهو ابلغ من الغفران لو لم يكن بينهما فرق لحكم
بالتكرار في قوله تعالى وكان الله عفوا غفورا   الا ان اعادة هو الاظهر ان ذكر جواز عفو الكبيرة وجواز عقاب الصغيرة ايضا وان كان معلوما من عكسها
انما هو للتاكيد وازالة استحقاق تخفيفها دون العكس فانه لا استبعاد فيه حتى يؤكد فتامل   والاستحلال اي استحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا
ثبت كونها معصية بالدليل القطعي كما سيجيء   والشفاعة اي الشفاعة المقبولة ثابتة للرسل والانبياء قيل نقض في التلويح على ان مرتكب الكبيرة سمي
ومان الشفاعة لمرتكب الكبيرة بطريق الاولى واجيب بانا لا نمنع الملازمة فان جزء الادنى لا يستلزم جزء الاعلى الذي هو جزء عظيم ولو سلم فلعل المراد ومان الشفعية
او ومان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع   فبالشفاعة اولى فيه بحث لان الكلام
في كون الشفاعة لاجل جواز العفو بها ولو سلم فالمدعى ههنا هو الوقوع كما يشهد كلا عليه وجواز السلام   ولما الحجة فيه ان عدم الجواز مطلقا لا يستلزم عدم الجواز معها
لا يكون العفو بدون الشفاعة ويجوز زيادة الجواب ان العفو ممتنع عندهم فلا ينقلب ممكنا اصلا   واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم بقرينة
السبق ذكر الذنب والذنب يعم الكبائر وقد ثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن فوجه الاستدلال به ان الامر بالاستغفار للنبي عم يستتبع الامتثال منه لا محالة
وذلك يستتبع استرضائه بالقبول ظنه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى   والملحقان لنفي نفعها عن الكافرين القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم بمعنى ومن هذا اعلم ان ليس تلك الشفاعة لرفع الدرجة لان عدمها لا يقتضي تقبيحا وتحقيق اليأس واما انها في حق اهل الكبائر فلان جهة نفي النفع هي الكون نارا
انتفى ثبت النفع مطلقا ولا انها المحل للخلاف فاذا اهل الشفاعة ثبت المدعي فتدبر   والجواب بعد تسليم الدلالة على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
الى الاتمام عموم الآية في الاشخاص لان الغير لعموم مخصوص هم اليهود ولو سلم فلا نسلم عمومها في الازمان لانه موقت مخصوص هو اليوم المذكور ولو سلم فلا نسلم
عمومها في الاحوال كما سنفوه واعترض بان الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة
على سبب خاص واجيب بانه يجوز ان يكون الضمير للنفس الاولى والمعنى ان جاءت شفاعة الشفيع لم يقبل منها فلعلها تقعد طريق لغو ولو سلم فلا خروج في
رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فان قلت لا رجل في الدار انما هو على السطح ليس بلازم منه ان يكون
جميع رجال العالم على السطح   يجب تخصيصها بالكفار او رد انه كيف يخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص ودفع المسلم هو الدال على العموم لا ارادته
ومان الشفاعة لزيادة الثواب اعلم ان ما تمسك به المعتزلة من نفي الشفاعة لرفع العقاب او زيادة الثواب فقائل   فلا معنى للعفو قال في الكفاية الكبائر عند المعتزلة
غير مغفور كالشرك واما الصغائر ان كان مرتكبها اجتنب الكبائر فعندهم لا يجوز من الله تعالى ان يعذبه عليها ومن لا يجوز التعذيب العبد لا يكون ترك التعذيب عفوا
ومغفرة وان مرتكب الكبائر لا يجوز ايضا عفوه ومغفرته عند اكثرهم لانه خرج من الايمان واستحق الخلود في النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا   معنى
الخروج من النار لان جزاء الخير انما الجنة وفيه نظر لان الاسلام ان جزاء الخير مطلقا انما هو الجنة وكيف وقد قيل في تفسير الآية المذكورة ان حسنة الكافر يوتى في نقص
العقاب   وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اعلم انه قد دلت النصوص القطعية على ان اصل دخول الجنة لا يتوقف على غير الايمان الذي هو التصديق
الجازم لجميع ما جاء به النبي عم فينبغي ان يصرف هذه الآية ايضا اليه توفيقا بين الادلة وهذا يسقط ما قيل مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتبادل الشرك
ثم انه لا يدل على خلود من عمل بغير العمل الاعمال لكنه يبطل مذهب الاعتزال واما وهم انه ينوانه وان فهم من تقييد اهل الكبائر بالمؤمنين ضمنا او بغير المؤمنين

مخلد في النار الا ان المؤمن اذا البيان ههنا ليس الا ما هو المذكور حرجا فلا خير في عدم دلالة الاستدلال المذكور على خلود غير المؤمنين فتامل وايضا الخلود في النار في اعظم العقوبات
بهذا الدليل الزامي على قاعدة الاعتزال والا فعندنا لا يكون تصرفه في ملكه خروجا عن العدل وقد اورد بدليل هذا في شرح المقاصد ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وصدور عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ثم قال واما التمسك بالخلود في النار اشد العذاب وقد
جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالفاحشة فغايته دفع تفاوت مراتب العقاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع فلعله نظر ههنا الى انه
قد جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا من غير تقييده بالشدة ونحوها فلابد من جواز التفاوت بالشدة والضعف والجواب منع قيد الدوام والاستدلال عليه بانه لولاه لم ينفصل عن حال
الدنيا يجاب بانه لو ان الحلول الله تعالى المثاب والمعاقب العلم بالانقطاع فلا يحصل للاول حزن فرح وانه لولا الانفصال بوجه لغو وانما الثواب فضل من الله وعده به فيمتنع
الخلف في الوعد تعالى عنه والعقاب عدل منه لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء ان يشاء عفى عنه لانه فضل وان يشاء عذبه بمقتضى العدل وما توهموه من الوجوب على
الله تعالى والاستحقاق من العبد بمعنى الثواب والعقاب حقا لازما يقبح تركه فباطل واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليهما في المجاري العقول والعادات
مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى والجواب ان قتل المؤمن لكونه مؤمنا على ما يشعر به التعليق بالوصف كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
متعمدا مستحلا قتله فان التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل فالخلود لمستحل والمكث الطويل اولى ان يحمل حقيقة فيه سواء كان معه دوام كما في مكث الكفار اجماعا او دون
من الموحدين الذين اولا كما في مكث العصاة احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك اي اذعان حكم المخبر لوضوف هذا سلم من التكرار مع قوله بل هو اذعان الخ افعال من الامن
وفي شرح المقاصد افعال من الامن للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب المخالفة كان حقيقة آمنه التكذيب
فرجح بهذا صاحب الكشاف وجازما وقال في شرحه ان الامن متعد الى مفعول واحد فاذا نقل الى باب الافعال صار متعديا الى مفعولين تقول آمنت زيدا عمروا
جعلته آمنا منه ثم نقل الى معنى التصديق ووضع له يتعدى باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا قيل الاولى ان يمثل
لقوله تعالى يؤمن للمؤمنين لكن لاحتمال ان يكون اللام في لنا للتقوية للتعدية وبالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف قال في شرح المقاصد ولما في التحقيق عائدا الى افراد النسبة صادقا
والصدق مما يوصف به المتكلم او الكلام والحكم يقع تعلقه بالنسبة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث
من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة اي بانهم عباد مكرمون المطيعون المعصومون لا يوصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات الله تعالى ولا شركاء وآمنت بكتبه
وكلامه اي بانه من عند الله صادق فيما يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيته ومرجع الكل الى القبول
والاعتراف ان تنسب القلب نسبة الصدق الى المخبر اي يحصل في قلبه الصدق اليه وثبوته يجب يقع عليه اسم التسليم اشارة الى ان التسليم والتصديق واحد على ما نقل
من امير المؤمنين وامام المتقين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه من ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق لا كما زعم العلماء المتاخرين من انه امر زائد
على التصديق لا بد منه في الايمان وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل كتب الميزان العلم اما تصور او تصديق فيه اشارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان
هو التصديق المنطقي وهو بعينه التصديق اللغوي لا غير كما توهم وفيه ان المفهوم منه ان نطق التصديق كاف في الايمان فان التصديق المقابل للتصور في التقسيم المذكور في اوائل كتب الميزان شامل
للظن الخالي عن الجزم ولا بد في الايمان من اليقين او الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال على ما ذكره في المواقف كان اطلاق اسم الكافر من جهة ان عليه شعار
من امارات التكذيب والانكار فان سجود الصنم مثلا بالاختيار يظاهر يدل على انه ليس بمصدق بالظاهر فلذا حكمنا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة الايمان
حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر كذا في
المواقف يسهل الطريق الى حل كثير من المشكلات المعدودة في مسئلة الايمان منها ان التصديق فعل ومعناه ان يقع بل يوقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر
ولم يعن لم يفعل اياه ولو كان الايمان عبارة عن التصديق لزم ان يكون من وقع في قلبه نسبة الصدق الى الرسول من غير اذعان بخبره وقبوله اياه مؤمنا وليس كذلك ومنها

[هامش: اي ظ — الصنم ن — من الاشكالات نسخ]

ومنها ان الايمان هو التصديق اللغوي الذي هو التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن دادن وگرويدن وحق داشتن مرد انكار ضد است باشی وهو غير التصديق
المنطقي لانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب تصديقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار افاده الانفعال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
كيف وهو مامور به فلا يكون الا اختياريا ومنها ان الايمان فعل اختياري وهو ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر ولذا يؤمر به ويثاب عليه والتصديق علم وهو كيفية نفسانية
لا مدخل للاختيار فيه والجواب ان المراد من كونه اختياريا كسبيا ان المباشرة في اسباب حصوله من صرف النظر ورفع الموانع اختيارية وهذا لا ينافي ان يكون نفسه من الكيفيات
النفسانية وسيأتي في كلامه زيادة تفصيل وتحقيق لهذا ومنها ان الايمان لو كان هو الاذعان والقبول فالكفار الذين حصل لهم هذا المعنى لم يكونوا كفارا اهـ
واعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله اي هو ذلك المعنى اللغوي باعتبار التخصيص في المتعلق من غير اعتبار نقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه فلا 2
الا بدليل ولا دليل واما ثانيا فلان النبي عليه السلام حين سئل عن الايمان قال الايمان ان تؤمن بالله الحديث فذكر لفظ الايمان اعتمادا على ظهور معناه عندهم ولو كان الايمان غير التصديق لم يكن هذا
تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لانه لو قيل بل بالملاحظة بتقييده بامور مخصوصة جاء بها النبي عليه السلام فلا نزاع في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به مما اشتهر كونه من الدين بحيث
يعلم العامة من غير افتقار الى النظر والاستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك وانما قيد به لان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا واما ما في النصوص
الواردة في حشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فانما يكفر لما انه علم قطعا من الدين حملها على ظواهرها بخلاف ما ورد في خلود اهل الكبائر في النار
اجمالا فيما الاولى ان يقول اجمالا الا ان لوحظ اجمالا وتفصيلا ان لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا ولا ينحط درجته عن
الايمان التفصيلي اي في الخروج عن عهدة الايمان كما هو الظاهر السوق وسيصرح بان عدم انحطاط الاجمالي عن التفصيلي انما هو في الاتصاف باصل الايمان والا فليس
الاجمالي كالتفصيلي في الكمال الا ان التصديق ركن قبيل الاطفال المؤمنين مؤمنين ولا يصدق منهم واجيب بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي والاقرار
شرط فان قلت قد صرح في شرح المقاصد بان عند من جعل الايمان عبارة عن التصديق والاقرار يكفي صدور الاقرار من العمر مرة فما معنى سقوطه بعد وقوعه قلت معناه
صدور المنافي المعتبر على ما يدل عليه قوله كما في حال الاكراه ولو سلم انما نزل على الجواب المذكور لما انه يخالف ما صرح به المتكلمون في ان النوم والغفلة منافيان
للادراك وان امكن حمله على منافاتهما الحضور لا الحصول والذهول انما هو عن حصوله فربما يتوهم منه انه لا ذهول عن الحصول التصديق في حالة غير النوم والغفلة
وليس كذلك وانما انتفى الذهول في تلك الحالة عن المصدق به فالاولى ان يقال ان النوم والذهول انما ينافيان الحضور لا الحصول فتدبر وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما
اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره وان الالزام الشرعيات علانيته يقوم مقام ذلك الاعلان والنصوص معاضدة لذلك اي يكون
الايمان هو التصديق بالقلب فقط وذلك لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب وصرح لا اللسان واما انه التصديق لا غيره مما في القلب من الكيفيات فبالاتفاق
لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضعه لتبين لانه نقله وتغيره كما بين نقل الصلوة والزكوة
وما اشتهر اشتهارا بل هو لاكذا اولى لانه الاصل والمتبادر وما يسمى لمعنى آخر فيجب ان يكون الايمان هو التخصيص المعروف بيوم الاستنكار وقال الائمة
حتى قيل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ولا يخفى انه لو كان كذلك لوقع التخالف بين النصوص قلت نعم
الايمان هو التصديق اهـ فيه انه لا وجه لايراد هذا السؤال بعد ما ثبت بالنصوص القاطعة ان الايمان هو التصديق القلبي فقط فتدبر حتى لو فرض عدم وضع اللفظ التصديق
بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة ولا يخفى على المتامل انه انما فرع بطلان مذهب الكرامية على اثبات ان الايمان الشرعي هو التصديق بالقلب فقط ومعنى كون حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة عندهم انه لا يعتبر معهما المعرفة والتصديق وح فلا يرد ذلك فتامل يسمى مؤمنا مبالغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة لدلالته على التصديق
ظاهرا فان امارة الامور الحقيقية كافية عندهم في اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة وهذا ما ذكر في المواقف ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة وليس بمخالف للكلام
معنى م

[هامش: قوله س ...]

القوم فليتدبر   ان الايمان تصديق بالجنان والاقرار باللسان وعمل بالاركان اي اعلم ان الايمان مذاهب اربعة اي غير الذي ذكرها هنا وتفصيل المقام ان يقال الايمان
اسم لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق بالنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة وهذا
مذهب جمهور المحققين وقد يجعل اسما للمعرفة ذكره وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي حسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعرية وعلى الثاني وهو ان يجعل
لفعل اللسان اي الاقرار بكلمة ما جاء به النبي عم وقد يشترط معه المعرفة واليه ذهب الرقاشي وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وقد لا يشترط شيء منهما وهو
مذهب الكرامية حتى جعلوا ايمان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق له الاظهار والاقرار انه يستحق
الجنة وعن الشيخ المقاربة للمعنى لا فرق بينهما فيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من (في المعنى صح)
المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمة الله عليه وعلى الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح وهو ما قال انه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر وهو مذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة
الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم واكثر معتزلة البصرة فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار ومعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع الائمة المحدثين وكثير من
المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله وعليه اشكال ظاهر وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده
او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل هذا اعلى وفي تمام شرح المقاصد ومخالفة ما في المواقف بعض المخالفة كما توقفك عليه
اليه   لما تم من ان حقيقة الايمان التصديق اعلم ان مقصوده رحمة الله عليه تفصيل المقام لا شرح كلام المص وبظهوره في حاصل استدلال المص على النفي المذكور ان الاعمال لو كانت (اوله)
داخلة في حقيقة الايمان متراتبة وانتفائها انتفى الايمان مع انه لا يزيد ولا ينقص   ثم القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فان قيل قد وقع
عطف الجزء على الكل في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح وهو جبرئيل عم من جملة الملائكة قلنا الملائكة وان كانت شاملة للروح بحسب الوضع الا انه قد جعل هنا خارجا لاعتبار
خطابي كما يعرفه العارف بفن البلاغة وهذا الجواب انما يتم لو لم يجز مثل هذا الاعتبار في الايمان والعمل فتامل   بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا وان لم يكن كافرا ايضا
كما هو راي المعتزلة او كان كافرا كما هو عند الخوارج وتمسكا في ذلك بحجج هي متمسكات المعتزلة الا ان المعتزلة قد اعتبروا سائر ما اتصف به التارك واثبتوا المنزلة بين المنزلتين
كافر والخوارج لا يعتبرون ذلك ويحكمون بالكفر والرد عليهم قد سبق   انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم تاتي اه قال في الكشاف عن ابن عباس ان اول ما اتاهم به النبي عم
التوحيد فلما آمنوا بالله وحده انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ايمانا الى ايمانهم   ولا خفاء ان التفصيلي ازيد فان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا
مثل مثلا تصديق واحد وبتفاصيل ما اشتمل عليه ذلك الاجمال تصديقات متعددة   وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض الخ فقد نقل هذا في شرح المقاصد
عن امام الحرمين ودفع النظر المذكور ههنا بانه ... وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء
لا ينافي ذلك   ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر هذا انما يصح على مذهب جعل الاعمال جزء من الايمان الكامل واما على قول من جعله
جزء من حقيقته فيرد عليه انه لا مرتبة فوق كل الاجزاء الماهية ليكون زيادة ولا تحت بها دونه ليكون نقصانا فان انتفاء جزء واحد من الشيء الملتئم من الاجزاء
يستلزم انتفاءه قطعا وقد يجاب النوافل ما يتبع جزء لا اما شرح جزء وكذلك بعض الفرائض قد يتبع فرضا فيتبع جزء من غير ان ينتج كذلك كزيادة القراءة والقيام
بحسبها في الصلوة والقضاء قد ينقص بعض انواع الفرائض باسقاط وجوبه كالزكوة عن الفقراء وبعض افراد ما يجب قصر الصلوة كالصلوة والزكوة بل
يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء   ولذا قيل اذ هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان قال الامام الرازي ان
هذا الخلاف فرع تغير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقيني وانه لا يقبل التفاوت وان قلنا هو الاعمال ايضا فيقبلهما

فيقبلهما لان الواجب هو اليقيني   للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي عم والتصديق بحدوث العالم ليس كالتصديق بطلوع الشمس لانا نقول الواجب
هو تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول لا نسلم ان الواجب هو التصديق اليقيني فقط بل
ما يعم والاعتقاد الجازم المطابق وان كان غير ثابت اي يمكن ان يزول بالتشكيك فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وكون التفاوت لا يكون الا
باحتمال النقيض مم فان لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات متفاوتة شدة وضعفا من غير احتمال النقيض اصلا وكون ذلك التفاوت
راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء مم عند الحصول وزوال التردد وقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا صريح في قبول
الزيادة والنقصان بحسب الشدة والضعف للسائل   لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم لقوله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم اي يعرفون باوصافه كمعرفتهم بابنائهم لا يلتبسون بغيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سئل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلعم
فقال انا اعلم به مني بابني لاني لست اشك في محمد انه نبي واما ولدي فلعل والدته خانت   وهو ان ينسب باختياره الصدق الى المخبر فان قلت التصديق (قوله)
وان كان باختيار فلا يختص بصورة الاخبار قلت المراد بالخبر هو من شانه ان يحصل في الذهن صورة ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بعموم المجاز
ثم الظاهر ان مراده بالتصديق ههنا هو التصديق الايماني لا مطلقا والا لزم ان يكون الاذعان الحاصل بغير الاختيار تصورا لمكان الانحصار وذا بدا (قطعا مطلقا خ)
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان اي باعتبار التحصيل فان التكليف انما يتعلق بالذات بالافعال الاختيارية   ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون
ذلك كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فهذا الشخص مكلف لتحصيل ذلك باختياره بالتامل
فيه ودفع ما يحدث من الاشتباه ونحو ذلك وفيه تامل   نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا التصديق معتبرا في باب الايمان فلا بد مما قيل
من انه يلزم من هذا ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا   وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وفيه ان الايمان والتصديق اذا كان عبارة
عن المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن فهو لا يتوقف على التحصيل بالاختيار ومن ثم قيل والحق ان يجعل الايمان تصديقا بامور خاصة سواء كان مكتسبا
بالتحصيل او لا وكون الايمان مامورا به مكلفا به لا يقتضي ان يكون مامورا به في كل من آحاد المكلفين   ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فاخرجنا من كان في قرى قوم لوط عم من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه التاييد ان كلمة غير في قوله فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين ليس صفة على معنى فما وجدنا فيها شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يكون المستثنى (اقل ن)
منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد بالايمان فان قلت هذا انما
يفيد تصادق المسلم والمؤمن لا اتحاد الاسلام بالايمان بحسب المفهوم كما هو المدعى على ما دل عليه تفسيره الاسلام بقبول الاحكام والاذعان قلت لا نسلم ان المدعى
هو الاتحاد في المفهوم بل ما يعم التساوي في الصدق والوجود وعلى ما يدل عليه قوله وبالجملة آه فانه نص في المدعى والكلام السابق على المبالغة (هو)
واما قال ويؤيده لما ذكر في شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال صحة الاستثناء لا يتوقف على المساواة بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء
فلم اترك الا بعض النحاة وقد استدل بانه لو كان الايمان غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واعترض عليه بانه يصح هذا الكلام مع اعمية الاسلام
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن وهذا ما قال في التبصرة انهما اسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل
مؤمن وكل مؤمن مسلم وذلك لما عرفت ان الترادف وعدم اعم من التساوي   فيما اخبر من اوامره ونواهيه المراد بالاوامر الواجبات والمندوبات
وبالنواهي المحرمات والمكروهات فلا حاجة الى حمل الاخبار بمعنى الارسال بل لا صحة له فليتامل   وذا لا يتحقق الا بقبول الاوامر والنواهي
اي الخضوع والانقياد واما عدم تحقق قبول الامر والنهي بدون الخضوع والانقياد فظاهر فلذا لم يصرح بذكره واشار اليه بتنويع ما يليه

المتروك دون المذكور وح فلا يرد شيء فليتدبر   فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلانه قوله لانه يخالف الاجماع ولا يخفى ما في هذا البيان وفي بعض النسخ
يمكنه اما ان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيهما والآخر ظهر بطلانه قوله الخ   فان قيل قوله تع قالت الاعراب آه هذا من قبيل الحشوية وبعض المعتزلة
الذاهبين الى تغاير الايمان والاسلام وقد استدلوا ايضا بعطف احدهما على الآخر في قوله تع ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يقتضي
التغاير والجواب بعد تسليم عدم كون هذا العطف للبيان انه لا يستدعي الا التغاير بوجه ما وليس ببعيد كما لا يخفى   فان قيل قوله عم للاسلام آه قيل
هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب الآتي وعلى هذا فالاولى تقديم المتأخر فتدبر   الايمان بضع وسبعون في الصحاح بضع
في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع تقول بضع سنين وبضع عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوزت لفظ العشرة
ذهب البضع فلا تقول بضع وعشرون ولا يخفى ما فيه وفي بعض شروح المصابيح البضع اسم لعدد مبهم من ثلثة واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة
فيطلق ويراد شيء منها ويذكر مع كل عقد غير مائة والف   للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تع وفي شرح المقاصد للتأدب باحالة الامور الى مشية
الله تع وهذا ليس فيه معنى الشك اصلا وانما هو كقوله تع تعليما لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكقول رسول الله صلى الله عليه وسلم تعليما اذا دخل
المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون   او للشك في العاقبة والمآل وهذا الشك ليس في نفس الايمان والاسلام بل في كونه
كنزا بل في وصف تعلقه الى حين الموت والاولى تأخير هذا عما يذكر بعده من التبرك والتزكية وعطفه على التأدب لاحتياجنا الى كلام في تلك الامور الثلثة
على حاله كاف وجها للجواز فاعلم ذلك والتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله قال الله تع فلا تزكوا انفسكم واهليكم نارا هو اعلم بمن اتقى وقيل ذكره بالصدق
القبيح قال تعالى الا ان على نفسه بما فيها   وقد ذهب اليه كثير من السلف الى الجواز وهو المحكي عن ابن مسعود رضي الله عنه   ومنعه الاكثرون
وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تع كما زعم صاحب التمهيد وصاحب الكفاية
وغيرهما من العلماء الحنفية وجزموا ببطلانه وقال صاحب التحويل فان لم يثبت الكفر فلا اقل ان يكون التلفظ اما لانه حرج في الشك في الحال وهو
لا يستعمل في المحقق اي الحال انا شاب ان شاء الله تع   وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد الخ حاصلا ان التصديق المصحح
لاجراء احكام الايمان على العبد في الدنيا حاصل والمراد جازم لكن التصديق الكامل المنوط به النجاة في العقبى امر خفي له معارضات كثيرة خفية
من الهوى والشيطان فعلى تقدير حصوله والجزم به لا يأمن المؤمن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علمه بذلك فيفوض علمه الى مشية الله تع
بناء على ان العبرة الخ معنى كون العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة هو ان المنجي والمهلك ذلك وليس المراد ان ايمان الحال ليس ايمانا وكفره ليس كفرا
فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا لا يحتمل السقوط   اشارة الى بطلان ذلك قوله
والسعيد قد يشقى والمراد بالسعادة في قوله عم السعيد من سعد في بطن امه هي السعادة المعتد بها لمن علم الله ان يختم له بالسعادة وكذا الكلام في الشقاوة
وهي شقاوة العبد وهذا تفسير لمعناها الشرعي واما معناها اللغوي فهي النبوة انه تحمل جملة من الكلام الى المقصود بالارسال   بل بمعنى ان قضية
الحكمة تقتضيه اي يرجح جانب الوقوع ويخرج عن حد المساواة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان البعث والارسال من الله تع من قبيل الممكنات
وقال طائفة من اصحابنا انه واجب من الله تع على معنى انه من مقتضيات الحكمة وفيه ايضا ان عامة اصحابنا امتنعوا من اطلاق لفظ الواجب في باب
الرسالة لئلا يتوهم المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الاصلح وهذا اقوى وذكر رحمه الله في شرح المقاصد ان الارسال اذا كان من مقتضيات
الحكمة يستحيل تركه لاستحالة السفه عليه تع واعترض عليه بان هذا يرجع الى مذهب الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تع سوى ان تركه قبيح
مخل بالحكمة ومظنة لاستحالة المذمة فالحق ان البعث لطف من الله تع ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر
الالطاف قوله

قوله سرخي

قوله سرخي

قال الكتب الكلامية المعتبرة وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة المذكور في شرح المقاصد موافق لما في الكتب الكلامية المعتبرة ان البراهمة لم يقولوا بالامتناع
بل بعدم الاحتياج وشبهة الموجبين للامتناع امتناع علم المبعوث بان الباعث هو الله تع مع توقف البعثة عليه وشبهة القائلين بعدم الاحتياج ادعاء
استقلال العقل بالحسن والقبح والنافع والضار والجواب عنهما المنع وسند الثاني ما اشار اليه المص اجمالا لا بعيدا او فصله الش وسند الاول الوقوع
الثابت بالبراهين القاطعة   قال وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد قال الله تع ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
الا قليلا وقد فسر فضل الله تع بارسال الرسل وانزال الكتب فان قلت المفهوم منه ان ما يحكم به العقل موقوف دخول الجنة بالطاعة ودخول النار بالمعصية مع ان وجود
الجنة والنار الحسيين مما لا يستقل باثباته العقل قلت لو سلم حمل الثواب تعبير الجنة والعقاب للنار وح فلا اشكال فافهم   قال فانه تع خلق الجنة والنار الخ
اشارة الى ما يحتاجون اليه من امور الآخرة الدينية ودفعه وكذا خلق الاجسام آه اشارة الى ما يحتاجون اليه من امور الدنيا وهما مما لا يستقل به العقل كما صرح به
ومن القضايا ما يستقل به العقل وان كان بالنظر الدائم والبحث الكامل كما سيصرح به فغايته الرسالة بالنسبة الى المسائل الاول الافادة وبالنسبة الى
الى المعاضدة والمعاونة   قال وكذا حمل القضايا اي القضايا المتعلقة بافعال الخلق على ما ذكر في التبصرة ان الافعال في العقول منقسمة الى اقسام
ثلثة واجب وممتنع وواسطة وهو ممكن ثم العقل ان كان يمكن الوقوف على الواجب والممتنع فلا يمكن الوقوف به على الواسطة لانه اذ قد يتعلق به عاقبة
حميدة وقد يتعلق به عاقبة ذميمة ورحمة ويقصر العقول عن الوقوف على حميده العاقبة وذميمها لخفائها في نفسها فيقع الحاجة الى بيان من له الاطلاع
على عواقب الامور على لسان من ارتضاه ليتمكنوا من اداء ما وجب منها والامتناع عما حرم وعلى هذا فلا يرد انه لا معنى لتعلق الجعل
بالقضايا فليتامل   قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم بين للخلق ما يترتب عليه سعادة الدارين لكن الكفار لم يلتفتوا اليه ولم ينتفع به
جمع معجزة قال في شرح المقاصد المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة على قول وقيل للمبالغة كما في العلامة   قال وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد
مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله اعلم ان تعريف المعجزة قد ذكره في صدر الكتاب وههنا اراد ان يشير الى
شرائطها ووجه دلالتها على صدق مدعي النبوة اما شرائطها فسبعة الاول ان يكون فعل الله تع كنبع الماء او ما يقوم مقامه من التروك كعدم الاحراق
النار لان التصديق منه تع لا يحصل بما ليس من قبله واليه الاشارة بقوله امر يظهر وكذا لم يقل فعل ومن اقتصر على ذكر الفعل جعل الترك فعلا بناء على
انه الكف الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه واليه الاشارة بقوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم
انه تصديق له واليه الاشارة بقوله على يد مدعي النبوة متعلق بقوله يظهر الرابع ان يكون مقارنا للدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل الخامس
ان يتعذر معارضته فان ذلك هو حقيقة الاعجاز السادس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي الميت وجعل خارقا آخر كنطق
الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تع اياه السابع ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق الجماد فنطق بانه
كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق والى هذه الشرائط الاربعة اشار بقوله عند تحدي المنكرين
على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فتامل واما وجه دلالتها على الصدق فهو ما اشار اليه بقوله وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم الى آخر
المبحث واعترض بان ذلك تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه
بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما يشاهد
لما يشهد من قرائن الاحوال واجيب بان التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال والامر فيما نحن فيه ثابت

كما يشهد به من قرائن الحكم

اجمالا لا بعيدا

يعجز خ

تقدير خ

في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم ولمن حضر فيها اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ولا دون حجر
لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجة ان الملك تحرك الحجر من ساعته فتفعل   لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله
كما ذهب اليه البعض من الخوارج وطائفة الباطنية زاعمين انه يجب قبول قول الرسول من غير دليل ومن توقف في ذلك كفر من ساعته والحق لكن
كذا في الكفاية   اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه امر ونهي قال الله تع يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فيكون الامر والنهي له بلا واسطة فهو بالوحي لا غير فيكون نبيا
واعترض بان دلالة الوحي على النبوة ثم كيف وقد اوحي اليهم الى ام موسى قال الله تع اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت
وايضا قد صرح في شرح المقاصد بان هذا الامر والنهي لآدم كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك والجواب عن الاول ان الوحي اذا كان
لاجل التبليغ فهو يستلزم النبوة لا محالة وما نحن فيه من هذا القبيل فان زوج آدم تشاركه في المأمور به والمنهي عنه المذكورين واما الوحي الى ام
موسى فقال القاضي البيضاوي هو الهام لها او في منام او على لسان نبي في وقتها او ملك لا على وجه النبوة كما اوحي الى مريم ومن هذا علم الجواب
عن الثاني ايضا ولا احتياج الى ان يجاب بانه يكفي في البعثة جواز امته له في الجنة   احدهما انه ظهر كلام الله تع الخ انما افرد كلام الله تع عن
سائر المعجزات وجعل وجها مستقلا في الاثبات لما ان وقوع الاعجاز بخصوصه متواتر مقطوع به وليس شيء من الباقية بهذه المثابة ولانه اعظمها
رتبة واشرفها منزلة واقواها دلالة وابقاها على وجه الزمان الى غير ذلك من الخواص التي لا تحصى مع وجود ما جعله من عددها   فيعجز اعني معارضة
اقصر سورة منه على ما قال الله تع تعجيزا لهم فاتوا بسورة من مثله وقال الله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا   وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة كانشقاق القمر وانجذاب الشجر وحنين الجذع
وتسليم الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة   وقد يستدل ارباب البصائر قيل معنى الاستدلال
الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين والاجمال وجه الاستدلال الآتي على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير الانبياء وجه التالي
على انه مكمل بالكسر على ذلك ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي في اظهار المعجزة   احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال
الدعوة وبعد تمامها منها انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ومنها انه عم لم يقدم في مدة عمره على فعل قبيح اصلا ومنها
انه كان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم ومنها انه لما استولى الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس
لم يتغير حاله عما كان عليه ومنها انه كان من اول العمر الى آخره على طريقة واحدة مرضية في نظر جميع العقول السليمة على ما ثبت بالتواتر وقد روي ان
ابا بكر الصديق رضي الله عنه كلما نظر اليه في صفوه وتأمل في اوصافه يقول هذا خلق لا من عظيم فلما دعاه الى الاسلام قال هذا الذي ارجوا
منك   واخلاقه العظيم فانه عم كان في غاية الشفقة والمرحمة على امته وكان في غاية السخاوة بل كان اسخى الناس جميعا وكان
عديم الالتفات الى خارق الدنيا وكان مع الفقراء في غاية التواضع ومع الاغنياء في غاية الترفع الى غير ذلك مما ذكر في كتب السير   واحكامه
الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية   واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عم لم يفر قط من الاعداء وان عظم الخوف مثل يوم احد وغيره
مما ورد في الخبر وثوقه بعصمة الله تع الموعودة له بقوله جل شانه والله يعصمك من الناس   وقد قل كلامه وكلاهما هو الله تع المنزل
عليه الخ اما الكلام الدال على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الثقلين فهو ما قال عم لعلي كرم الله وجهه انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وحديث ليلة الجن وقوله فضلت على الانبياء بست الحديث واما كلام الله تع الدال على المطلوبين

خادم

على المطلوبين فهو قوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله تع قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تع قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآية
كما زعمت بعض النصارى بل بعض اليهود زعما منهم ان الاحتياج الى النبي عم انما كان للعرب دون اهل الكتاب قال في شرح المقاصد بل احتياج
اليهود والنصارى اليه اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات وادعائهم انه من عند الله تع   لكنه تابع لمحمد صلعم وما روي ان عليه
يضع الجزية على الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام فيجوز ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط ما يجب مؤلف القلوب   ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى لعل هذا الحكم منه من جهة الدراية كما تراه من ظاهر كلامه لا من حيث الرواية فيذكر المقاصد ان ما يقال ان عيسى عليه السلام
يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه ارادته لا مستند له من حيث الرواية كما يدل عليه سابق كلامه هناك فلا مخالفة   على
ما روي ان النبي عم الخ قد روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلعم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت كم الرسل
فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا   على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن
فكان القول بموجبه ما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب هذا مبني على ما سبق في صدر الكتاب من عدم الفرق بين النبي والرسول والا فظهر منهم في الآية الكريمة
للرسل وانما قال بمخالفة ظاهر الكتاب اذ يمكن ان يقال عدم ذكر قصصهم لا يدل على عدم ذكر عددهم   اما قبل الاجماع اي باجماع اهل الملل والشرائع كلها فانهم
اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عم عن تعمد الكذب فيما دون المعجز القاطع على صدقهم فيه دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق بناء على انهم لو جاز عليهم التقول و
الافتراء في ذلك لبطلت دلالة المعجزة وهو باطل   واما سهوا فعند الاكثرين فمنهم الاستاد والدليل ما مر ايضا وجوزه القاضي زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود
بالمعجزة   وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب والتبليغ وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع ولا خلاف لاحد فيه غير ان
الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر   واما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل فعندنا بالسمع وعند المعتزلة
بالعقل   واما سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل   لسرقة لقمة فان تلك الخسة السرقة في رواية علي كرم الله وجهه من الكبائر فلعل السرقة
التي عوقب لها هي في الشرع هي ان يسرق قدر ربع دينار من الذهب الخالص عند الشافعي وعشرة دراهم عند ابي حنيفة رحمهما الله وثلثة دراهم عند
مالك رحمه الله   لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم ورد بان النفار في الظهور والكلام في الصدور ولا يخفى ما فيه من القصور   كتزوج الامهات
اي كونهن ذوات اتباع   والصغائر الدالة على الخسة وهي ما يلحق فاعلها بالارذال ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة   ومنع الشيعة صدور الصغيرة و
الكبيرة مطلقا عمدا او سهوا او خطأ في التأويل   لكنهم يجوزون اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام القاء النفس في التهلكة ورد بانه
يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافقين وكثرة المخالفين وايضا منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عم في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ودفع بانه يجوز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تع   مصروف على ظاهره اي بطريق
حذف المضاف الى غيرهم كما في قوله تع في حق آدم وحوا عليهما السلام جعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تع الله عما يشركون والا فحمل على
ترك الاولى او الكون قبل البعثة صرف عن الظاهر ايضا ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل هذين النوعين منه   قوله تع كنتم خير امة الآية ولانه مبعوث
الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة يوم القيمة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصائص لا يعد ولا يحصى والاحاديث في هذا المعنى كثيرة حتى قال عم انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر واما ما قال عليه السلام لا تخيروني على
موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع منه وحذر ان يكون توهما منه عليه السلام لكونه افضل او منعا عن تفضيل على وجه يؤدي الى
تنقيصهما او منعا منه في حاصل معنى النبوة على ما يشير اليه قوله تع لا نفرق بين احد من رسله واختلفوا في الافضل بعده فقال آدم لكونه ابا البشر

وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى عم لكونه روح القدس
وذلك تابع لكمال نبيهم فان اضافة الخير الى الامة مشعر باعتبار الحيثية فلا يرد المنع لجواز ان يكون الخير بسبب سهولة انقيادهم ووفور طاعتهم
فوق ايمانهم الى غير ذلك فتامل لانه لا يدل على كونه افضل من آدم قد يقال المراد بالآدم الآدم عرفا نوع الانسان كما في قوله تع ولقد كرمنا بني آدم
اذ لا اختلاف بين آدم فيه نوع الانسان وفيه بحث يعرف بالامعان والملائكة عباد الله العاملون بامره نبه ان شاء الله عصمتهم عن المعاصي
من جهة افادة الحصر بتعريف المسند اليه على نحو الائمة من قريش فافهم وقد اختلف في ماهية الملك فعند جمهور المسلمين جسم لطيف يظهر في صور مختلفة وتقوى
على افعال شاقة وعند الفلاسفة جوهر مجرد متعلق بالماديات تعلق الايجاد وقال طائفة من النصارى النفس الناطقة المفارقة ان كانت صافية خيرة
فملك وان كانت كدرة شريرة فشيطان فيه بطلان الاول ان يقال يطغي ليكون ترقيا ومبالغة فان الباطل ما لا يطابق الواقع اعم من ان يكون محالا
او ممكنا وافراط في شانهم اي تجاوز عن الحد في جانب الكمال وهذا اي جهة الافراط فان الله تع بالالوهية مطلقا لا من جهة خصوص النسبة
وتعاقبه بالمسخ وهو تبديل الصورة الى ما هو اقبح تفريط اي تجاوز عن الحد في جانب النقصان بدليل صح استثناء ابليس منهم فان الاصل في الاستثناء
هو الاتصال وبدليل انه تعالى امر الملائكة بالسجود ولذا عوتب بقوله تع ما منعك ان تسجد اذ امرتك بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يخفى حسن هذا الاقتباس
والفاء للسببية وفيه دليل على ان الملك لا يعصي البتة وانما عصى ابليس لانه كان في اصله جنيا كذا في تفسير الانوار صح استثناؤه منهم تغليبا وعلى هذا
المراد وقيل يجوز ان يكون الجن ايضا مامورا مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر
ايضا مامورون به فالضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس فان قلت لم لا يجوز ان يكون معنى كان من
الجن صار او كان طائفة من الملائكة مسماة بالجن في شانهم الاستكبار على ما روى ابن عباس رضي ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس
او كان من الجن فعلا وان كان من الملائكة نوعا قلت كل ذلك مع كونه كلاما على السند مما لا يسمع لانه خلاف الظاهر كما لا يخفى فالاصح انهما ملكان لم
يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وقيل هما رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر في قوله تع وما انزل على الملكين ببابل
هاروت وماروت وما يعلمان الآية قيل هما ملكان عوقبا بارتكاب المعاصي بل الشرك بالله وهو فاسد لانه كلام لا سند له اصلا فمعنى قوله تع وما
يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر على الاصح او الصحيح وما يعلمان حتى ينصحا له ويقولا انما نحن ابتلاء من الله تع فمن تعلم منا السحر
وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جواز عمله والعمل به وعلى الاصح وما يعلمان معنى يقولان انا مفتونان فلا تكن مثلنا
ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به قال صاحب الروضة ويحرم فعل السحر بالاجماع واما تعليمه وتعلمه ففيه ثلثة اوجه الاول الصحيح الذي قطع به
جمهورهم انهما حرامان والثاني مكروهان والثالث مباحان وقال الشارح في شرح الكشاف والابهري فخلاف في كون العمل به كفرا ولله كتب انزلها على
انبيائه الكتب المنزلة عليهم اربعة والصحف مائة والمراد بالكتب ههنا المعنى ما يعمهما والتعدد والتفاوت يعني كلها متحد من حيث انه كلام الله تع دال
على المعنى القائم بذاته عز شانه وانما التعدد في ذواتها والتفاوت في صفاتها من حيث النظم ثم التورية والانجيل والزبور ولم يثبت من هذا التقرير
تفاوت بين هذه الكتب الثلث في التفضيل وانما المفهوم منه افضليتها عن غيرها من الصحف وحال المصحف في التفضيل غير معلوم اي
ثابت بخبر المشهور قيل المفهوم منه ان المعراج من اسماء الدنيا ايضا مشهور فما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية الجنة او غيرها دفع
لا مخالفة بين السابق واللاحق ويمكن تخصيص السابق باللاحق فتدبر والاجسام متماثلة اشارة الى اثبات مقدمتين بهما اتحاد
حكم المتماثلات وشمول قدرته تع جميع الكائنات احدهما جواز الخرق على الفلكيات كما انه على العنصريات ومعلوم انه يصح

ان المراد ح

استثناءه ط

قال

يصح على كل من المتماثلين ما يصح على الآخر والخرق على العنصريات جائز فكذا على الفلكيات وقد ثبت من هذا ما قال الحكماء في اثبات امتناع الخرق في الفلكي
من ان الصعود بجسمه طبيعيا يتعذر فاذا ثبت امتناعهما بدون الخرق في العنصريات فكذا في الفلكي والحاصل انهما جواز اسرائه تع بعبده ورسوله ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثم ما شاء من العلى فانه قد ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين كرة الارض مائة ونيفا وستين
مرة ثم طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية واذا كانت الاجسام متماثلة متساوية في قبول الاعراض وقدرته تع محيطة بكل الممكنات
لا يمكن له ان يخلق مثل هذه الحركة في بدن النبي عم او فيما يحمله واجيب بان المراد الرؤيا تابعين اي بالرؤيا التي وقعت في حالة معاونة ولا
باباه وصفها بالصالحة كما لا يخفى ولا ايماء ما يسمع من انه عم انما راى ربه بفواده لا بعينه كما توهم ادبا في قوله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الآية وقد يجاب
ايضا بان المراد الرؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هو رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين كقوله اين شركائي والمعنى ما فقد
جسده عن الروح ولا يجوز ان يكون معناه لم يفقد جسد النبي عم ليلة المعراج عن مضجعه اصلا لان آية الاسراء تدل على خلافه فيبطله وذلك لان العبد
اسم للجسد والروح جميعا بدليل قوله تع ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وفيه بالاحياء وفي الشفاء لم يحدث عائشة رضي الله تعالى عنها ما فقد جسد
النبي عم ليلة المعراج عن مشاهدة لانها لم تكن حينئذ زوجة ولا في سن من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف في الاسراء متى كان فقيل كان
في اول الاسلام بعد البعثة لعام ونصف وقيل كان بخمس قبل الهجرة وقيل لعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة بنت نحو ثمانية اعوام فاذا
لم تشاهد عائشة ذلك دل انها حدثت بذلك من غيرها فلم يرجح خبرها على خبر غيرها بقوله خلافه من احاكيرها وايضا فليس حديث عائشة بثابت والاحاديث
الآخر الدالة على ان المعراج كان بجسده ثابتة والولي هو العارف اي الولي هو الذي عرف الله تع بصفاته حق معرفته حسب ما يمكن له وفي وسعه
عادة نظرا الى ماله من الاستعداد وواظب على جميع الطاعات المفروضة له والمنسوبة التي صحت نسبتها عنده حسب ما تيسر له بالنظر الى ماله الطاقة وانما
اعتبر الامكان في المقامين لقول الكمل من العارفين العابدين الهي ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك واجتنب عن جميع المعاصي اي الكبائر
باسرها بل عن الصغائر ايضا مهما امكن له ساعيا على المواظبة عليها وعافية وذباءه واعرض عن الانهماك في اللذات الحسية والشهوات
الجوانية المباحة فان الانهماك في ذلك مبعد عن جوار القدس ولا شك ان استعداد الاشخاص حسب فطرتهم التي فطروا عليها مختلفة في العلم والعمل وكذا
التوفيق للمباشرة والتحصيل على الوجه المقبول والمرضي فلا محالة يكون معرفتهم وعبادتهم متفاوتة كما لا وكيفا فلذلك ترى مراتب الاولياء متفاوتة
ومنازلهم متباعدة بل ومراتب كل منهم ايضا بحسب الازمان والاوقات وبهذا ظهر ان ما فعله هنا من اعتبار الامكان في التعريف اولى مما فعله في
شرح المقاصد من تركه وتوهم العكس فاسد فليتامل وكرامة ظهور امر خارق للعادة اعلم ان الامر الخارق للعادة لا يخلو من ان يكون مقرونا
بالايمان والعمل الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخلو من ان لا يكون ذلك مقرونا بكمال العرفان والطاعة حسب الامكان او يكون وعلى الثاني فاما ان يكون
مقرونا بدعوى النبوة او لا فيكون هذه اقسام ثلثة والاول منها تسمى معونة كما نقله بعض المشايخ تخليصا لهم من المحن والمكاره والثاني معجزة والثالث
كرامة والثاني فلا يخلو من ان يكون مقرونا بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم او لا يكون وعلى الاول فاما ان يكون موافقا للدعوى او لا
يكون فهذه ايضا اقسام ثلثة والاول منها يسمى سحرا والثاني استدراجا والثالث اهانة كما نقل ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء فقد ظهر ان خوارق العادات ستة فان الارهاص داخل في الكرامة وتسمية معجزة مجاز
كما ترى بحيث لا يمكن انكاره كما وقع من اكثر المعتزلة وايضا الكتاب ناطق الخ فان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عم او معجزة
لزكريا عم والثاني معجزة لسليمان عم اجيب بانا لا ندعي الا جواز الخارق لبعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا نقصد

قال

ولا القصد التصديق ولا الاخبار تسمية ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق القصص يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة الا القصد التصديق بل لم يكن لزكريا عم علم بذلك الا التسليم عنه وكلام ابي داود والبخاري مع سلمان وابي الدرداء فكلاهما مع رسول الله كذا في شرح الصحائف ولو جاز ظهور خوارق العادات الخ للمنكرين شبهة في عجز هؤلاء المذكورين مع المطولات ولكنها اي الخوارق فيما بيننا او من قبيل اخاد امته في كون هذا المعجزة معجزة بحث فان قصد تصديق النبي عم معجزة في المعجزة والجواب بان ليس المعنى بقصد التصديق الا ان الخارق يفيد بعد الادعاء وهذا كذلك مدفوع بان المعجزة بالحقيقة لا بد موقوفة بدعوى النبوة فالقول بكون الكرامة معجزة انما يصح على التوسع فاعلم ذلك تخلو عن دعوى النبوة متى ظهر ذلك من قبله وهذا هو الفارق بين المعجزة والكرامة والنبي والولي وهو الجواب عن هذه الشبهة في الحقيقة

وافضل البشر لما ذهب معظم اهل السنة والجماعة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل من اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا هنا الى بحث الافضلية لكنه اراد البعدية الزمانية فان قلت كان ابا بكر افضل ممن كان بعد النبي عم زمانا لا يكون افضل ممن كان في عصره ومن الامم السابقة ايضا فلا وجه للتخصيص قلت الغرض الاصلي هنا اثبات التفضيل على ترتيب الخلافة وهو حاصل مع هذه التخصيص ايضا فلا اشكال لا بد من تخصيص عيسى ع وكذا من تخصيص ادريس وخضر عليهم السلام كما ذكر في شرح المقاصد من انه قد ذهب العظام من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى وادريس في السماء اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى ع الا ان يراد كل بشر يتصف بصفة كونه نبينا فقط اي لا مع القبلية فلا انتقاض وقد اجيب عن اصل الايراد بان المراد بالبشر البشر المبعوث لهم نبينا وكان في قوله بعد نبينا اشارة اليه فليتامل وقيل المراد من ترتيب الافضلية ترتيب الخلافة فبهذه القرينة ينبغي ان يحمل البشر على الاكثر الاعرف اي كل بشر في عصره فعلى هذا لا يلزم افضلية الائمة الاربعة من سائر الانبياء ليحتاج الى حمل البعدية على الزمانية دون الرتبية المتبادرة في هذا المقام الى تخصيص عيسى ع في الحكم او ذكر الانبياء بل نبينا على ما روي عن بعض الشيخ لم يعد التفضيل على التابعين ومن بعدهم لكنه يلزم ذلك من جهة افضلية الصحابة منهم

ثلثهم ن

من غير ثلثهم اي توقف وتمكث بعد ما تلعثم الرجل في الامر اذا مكث فيه وتأنى هذا في الصحاح وفي القاموس ان اول من آمن من الرجال ابي بكر رضي الله عنه على هذا وجدنا السلف اي عامة اهل السنة باعتبار ظواهر احوالهم واقوالهم فلا منافاة بينه وبين توقف الكلام من السلف حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين فقيل هذا كما يدل على التوقف في الاخيرين يدل عليه في الاولين فيلزم ان يكون السلف متوقفين في الموضعين فالتوقف في التفضيل فيما بين الائمة الاربعة لان تفاضيل كثرة الثواب وقرب الدرجة من لا يحيط به الا العلم المحيط ولا قاطع فيما اجزم به النبي عم واجزه وان اريد ما يعده دون العقول من الفضائل فلا جهة للتوقف بل يجب ان يجزم بافضلية علي وقد تواتر في حقه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله في اتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلا مرية اذ اكثرية فضائل علي كرم الله وجهه وكمالاته العلمية وتواتر النقل فيه بمعنى بحيث لا يمكن لاحد انكاره ولو كان هذا رفضا وترك السنة لم يوجد من اهل الرواية والدراية سني اصلا فاياك والتعصب في الدين والتجنب عن الحق اليقين ولا يخفى عليه لو كان في حقه نص فقال بعض في شرح المقاصد من ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار رضي الله عنهم عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي كرم الله وجهه خاصة باتباع الباطل وادعائه بل في النبي عم حيث

واعوانا خ

اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك الخلافة شورى امرهم شورى بينهم لا ينفردون بالرأي فيه

يتشاورون بل عن خطاء في الاجتهاد المعنى لعلي الذين خالفوا عليا كرم الله وجهه وبغوا عليه بسبب ترك القصاص من قتل عثمان رضي الله عنه ثم يصير ملكا عضوضا اي يكون فيه ظلم على الرعية كانهم يعضهم عضا والعضوض بمعنى الفاعل ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب مطلقا اي باجماع الصحابة وغيرهم ممن بعدهم والا فمن الخوارج ذهبوا الى انه ليس بواجب اصلا وابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه ليس بواجب لظهور العدل والانصاف ويجب عند ظهور الظلم وهشام الفوطي الى العكس من ذلك والمذهب انه يجب على الخلق سمعا المذهب عند اهل السنة دون اكثر المعتزلة وعند الجاحظ والخياط والكعبي وابي حسين البصري من المعتزلة يجب على الخلق عقلا وعند الشيعة والسبعية يجب على الله تعالى عقلا فعند الشيعة ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند الامامية من الشيعة ليكون لطفا في اداء الواجبات واجتناب المقبحات وعند الغلاة منهم تعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية

نصبه ن

والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات قوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية وجوب المعرفة يقتضي وجوب التحقق وفيه انه بظاهره انما يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه على الانام وقيل المراد بالامام هنا النبي عم كما في قوله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما على ما ذهب اليه كثير من المفسرين كما سيأتي واما انه لا يجب علينا عقلا والاعلم انه اصلا لبطلان قاعدتي الحسن والقبح العقليين والوجوب على الله تعالى قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم اه روي انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس

بيدا خ

من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام وبكروا الى سقيفة بني ساعدة لذلك وتركوا اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلعم وهذا الوجه هو المعتمد فان قيل لم لا يجوز ان يكون كلام نفهم من قوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم اه انه لا بد لجميع المسلمين في جميع كل عصر من امام واحد شانه كذا وكذا على ما يفيده الجمع المحلى باللام وتنكير الامام اعترض عليه بهذا وحاصل هذا الايراد انه لم يوجد فيما سبق تفسير الامام بمن له الرياسة العامة فلا وجه لهذا الاعتراض على ان تفسير الامام بذلك مشهور ايضا فحيث ذكر بكونه هذا المراد فصح الايراد ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة في امر الدين والدنيا نيابة عن النبي عم على ما هو معنى الخلافة والامامة فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية ويلزم ايضا اجتماعهم على الضلالة لان المعصية ضلالة مع ان الامة لا تجتمع على الضلالة قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة اورد عليه ان انتظام امور المذكورة المتوقف عليها الواجبات الشرعية بعد تلك الخلافة تم وقد اجاب في شرح المقاصد عن هذا السؤال بانه يلزم العصيان والضلالة اذا تركوا ذلك عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار على

قوله خ

هذا الجواب يندفع ايضا الاشكال المشار اليه بقوله واما بعد الخلفاء العباسية فان الامر مشكل كما زعمت الشيعة خصوص الامامة تثبت بالتواتر عن النبي عم انه قال للحسين ان هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو الائمة تسعة تاسعهم قائمهم وقالوا ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف ثم يريدوا بالامامة الرياسة العامة بالفعل بل مجرد الصلاحية لذلك سواء حصل بالفعل ام لا مع استخلاف من الله ورسوله بوسط او بلا وسط دون الامة زعما منهم انها خلافة الله ورسوله فيتوقف على الاستخلاف فيها وزعموا ان تلك الصلاحية منحصرة في علي واولاده رضي الله عنهم كما في حق ابائه ولهم ان يتوقوا بانه لما ثبت بالقطعي من الدليل امامته آخر الزمان فلو ظهر بين الناس لا يمكن ان يخرج عليه الخوارج الطالبين الظالمين وشغلهم الاشتغال برفعهم عن عبارة الافاضل ... عن اعين الناس الى الوقت الموعود قوله عليه السلام الائمة من قريش اي الائمة الآتية من قريش وليس المراد الامامة في الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الآخرة يحتج به على الانصار الذين لم يكونوا من قريش حين اجتمعت الصحابة في سقيفة بني ساعدة بتعيين الامام ومال طائفة منهم اليه وطائفة الى علي وطائفة الى العباس

فانيهم خ

القطعي خ

الانتساب صح

وقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة اي اكثرهم على ما في شرح المقاصد والمتمسكون منهم بالنقليات قوله عم
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ومن العقليات انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والجرأة بالمصالح
والقوة على الاهوال وما اشبه واجيب عن الاول بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة وعن الثاني بان شرف الانسان وعظم قدره في النفوس
يكون تاثيرا تاما في اجتماع الآراء وبذل الطاقة والانقياد والاتباع بولاية من قريش الذين هم اشراف الناس وقد ازدادوا شرفا بظهور خاتم النبيين منهم
ولا يشترط ان يكون هاشميا كما ذهب اليه الشيعة نفيا لامامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اجمعين او علويا كما ذهب اليه بعضهم نفيا لخلافة بني
العباس ايضا والمراد بالعلوي علي واولاده وكذا المراد بالاولاد علي في عبارة المتن على نحو ما مر في اولاد آدم وبني آدم مع علو القطع بصحة
بمعنى عدم صدور الذنب عنه اصلا وان كان معلوم العصمة بمعنى انه هو ان له ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها على ما هو حقيقة العصمة كما سيأتي
احتج المخالف وهم الشيعة المشترطون كون الامام معصوما كالنبي عم بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين بناء على ان المراد بالعهد عهد الامامة بقرينة
قوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وقد احتجوا ايضا بالقياس على النبي بجامع امامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة
الاسلام واجيب بان النبي عم يأتي بالشريعة التي لا علم لنا بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها او الفسق [illegible]
المعجزة التي اقامها الله تعالى بعصمة دعوى الرسالة مغنية عن الضلالة ولا كذلك الامام على ما لا يخفى على ذوي الافهام   غير المعصوم ظالم
لان المعصية اما على النفس او على الغير فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما بناء على ان المعصية اعم من الظلم بل نقول حقيقة العصمة على ما ذكره في
شرح المقاصد هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ولا يلزم من انتفاء تلك الملكة صدور مطلق المعصية فضلا عن الظلم قال في شرح المقاصد
جوابا عن هذا الاحتجاج غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم
وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لانه يجوز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر
المفسرين   وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تع [illegible] قيل هذا تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته رحمه الله عليه [illegible] وحقيقة [illegible]
والظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلا تطلق على مبدأ الآثار وعليها ايضا المعروف في هذا الشرح هو المعنى الثاني والمذكور في شرح المقاصد
هو الاول فلا منافاة لغة بين كلامي كتابيه وهذا معنى قولهم هي لطف من الله وفضل وقد عرفت ان الاضافة هاهنا انما هو على ما يتبع
من تلك الملكة وغاية لها وهو ايضا بمحض الله وفضله   ولا ان يكون افضل اهل زمانه عند الجمهور خلافا للامامية زعما منهم ان عموم كونه
الامام افضل قبيح عقلا ووافقهم في بعض اهل السنة ومال اليه الاشعري وتفصيل هذا المقام مذكور في الكفاية لا يجوز نصب امامين
في زمان واحد وقد صرح به صاحب البداية وقال صاحب الصحائف يجوز نصب الامامين اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل احدهما الى الآخر
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد فان الشورى هو ان يجعل النبي عم او الامام الامامة بين اثنين فصاعدا بشرط انهم
يتشاورون فيما يتعلق بها ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة اعلم انه قد وقع الاجماع على ان الامام بعد ان كان مسلما لا بد
ان يكون مذكرا بالغا عاقلا عدلا وزاد الجمهور ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصم مجتهدا في الاصول
والفروع ليتمكن من اقامة الحجج ودفع الشبه في العقائد ويستقل بالفتاوى في النوازل واحكام الوقائع ذا رأي في تدبير ما
ينتظم به امر الملك ولما رأى بعضهم ندرة اجتماع هذه الامور الثلثة في الشخص وجواز الاكتفاء عنها بالاستعانة عن الغير
اكتفى في باب الامامة بالخمس الاولى وكلام المتن يشير الى رأي الجمهور كما بينه الشارح   والجور اي الظلم فيه

قال

لكلامه خ

من الله تع يحمل الطلاق اللطف على تلك الملكة باعتبار ان حصولها بمحض لطف صح

في ذلك صح

فيه انه قد عرفت آنفا ان العدالة التي هي ضد الظلم من الشرائط المتفق عليها للامامة ويمكن ان يقال هي شرط انعقادها ولما
انعقد بالعدالة الظاهرة لم ينفسخ بمجرد ظهور خلافها والسلف كانوا ينقادون لهم الخ ولا ينبغي ان يظن بهم ان
انقيادهم الظاهر حتى للخوف وعدم تجويز الخروج لعدم التمكن لان بعض الظن اثم ولان العصمة ليست بشرط ابتداء فهذا الدليل
على المدعى لان عدم اشتراط العصمة لا يستلزم عدم اشتراط العدالة التي هي نقيض الجور كيف ولو استلزمه يلزم التناقض بما قال
[illegible] ان الامام ينعزل بالفسق والجور يستفاد منه انه اشترط في الامام العصمة بمعنى عدم صدور الذنوب لان ما يوجب
الانعزال ينافي الانعقاد ضرورة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام قيل عدم انعزال الامام
هو المختار من مذهب الشافعي وابو حنيفة رحمه الله وعن محمد روايتان لكن يسمى العزل اتفاقا [illegible] انقياد السلف [illegible] للمختار
ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر خلافا للشيعة فانهم قد اشترطوا العصمة في الامامة الصغرى كما في الكبرى والخوارج ايضا فان الفاجر عندهم
كافر   والامامة قد ذكر في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها
فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية لكن لما شاعت
بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج مالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير هذا من الجزئيات المتعلقة بمسئلة الامامة وفيه خلاف الامامية وبعض
من الشيعة حيث قالوا المحاربون على كفرة ومخالفوه فسقة وقد توقف المحاربة معه والمخالفة له من الصحابة وتمسكهم في الاول قول
النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] في حق علي ولا شك ان محارب الرسول كافر وفي الثاني ان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة لقوله تع اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم و
ساءت مصيرا واجيب بان الحديث اذا ثبت محمول على المبالغة او في المحاربة من جهة الاسلام كما كانت مع النبي عم وترك الواجب لا يكون
مطلقا والمراد بسبيل المؤمنين في الآية هو الايمان ومخالفة علي لا يلزم ان يكون في الايمان كيف وقد وقع ممن بشر بالجنان   وما
وقع من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات قال في شرح المقاصد ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المذكور في كتب
التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث
له الحقد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي عم
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون
عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين والانصار
والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث
لا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
سنك بزرگ

تعلق خ

قول

ومن آله هو فلعنة الله علیه باشر او رضی او سعی ولعذاب الآخرة اشد وابقی فان قیل فمن علماء المذاهب من لا یجوز اللعن علی یزید مع علمهم بانه
ما یرید علی ذلک وازید قلت تحاشیا عن ان یرتقی الی الاعلی فالاعلی کما هو شان الروافض علی ما یروی فی ادعیتهم ویجری فی اندیتهم فرای
المعتنون بامر الدین الجام العوام بالکلیة طریقا الی الاقتصار فی الاعتقاد بحیث لا یزل الاقدام عن السواد ولا یضل الافهام عن الاهواء
وبالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة واحزابه قال حجة الاسلام هو عبارة عن الابعاد من الله تعالی
الاعلی من یتصف بصفة تبعده من الله کالکفر والظلم والفسق والبدعة القبیحة واللعن فی کل من هذه الصفات المتعددة علی ثلث مراتب الاول
بالوصف الاعم کقولک لعنة الله علی الکافرین والثانیة اللعن بالوصف الاخص کقولک لعنة الله علی الیهود والثالثة اللعن علی الشخص کقولک زید
هو کافر وظالم لعنة الله علیه والاولان جائزان واما الثالث ففی جوازه تفصیل لانه ان ثبت شرعا ان ذلک الشخص مات علی الکفر کابی جهل او
یموت علیه کابلیس فاللعن علیه جائز وان لم یثبت کزید الیهودی فلعنه حرام اذ هو حکم علی الله بانه قد ابعده من رحمته مع احتمال ان ینقلب فان قلت
اللعنة لکونه کافرا فی الحال کما یقال للمسلم رحمه الله لاسلامه فی الحال وان احتمل ان یرتد قلت فاعلم ان معنی رحمه الله ثبته علی الاسلام الذی
هو سبب الرحمة ولا یجوز ان یقال ثبت الکافر علی کفره الذی هو سبب اللعنة فان هذا سوال الکفر وهو فی نفسه کفر واذا عرفت هذا فی زید
الکافر فهو فی زید الفاسق او المبتدع بطریق الاولی وبالجملة ففی لعن غیر الرسول الله علی الاشخاص خطر فلیجتنب عنه ولا خطر فی السکوت عن لعن ابلیس
فضلا عن لعن غیره فان قیل اذا کان الفسق او الظلم او البدعة یجوز اللعن فلیجوز علی اکثر اصحابه لما فهم من حدیث الکلام من ان الولاة بعدی
متصفون بذلک قلنا منطوق حدیث النهی عن لعن المصلین یعارضه علی ان فی تجویز اللعن ایهام الکفر والتضلیل وابعاد العوام عن سواء السبیل
حتی ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لا ینبغی اللعن علیه وفی الآفاق ولم تلعن یزید ابعد موت سوی المکثار فی الاغراء غال لما انه یعلم من احوال الناس
ما لا یعلم غیره قیل هذا انما هو فی خصوص الاشخاص واما الطوائف المذکورون بالاوصاف کاکل الربوا وشارب الخمر او الزوج علی المروج
فلا لان ترتب اللعن علی الوصف یدل علی انه المناط والحق ان رضا یزید بقتل حسین رضی الله عنه واستبشاره بذلک واهانته اهل
بیت النبی ع م مما تواتر معناه وان کان تفاصیله احادا فمنعه مکابرة وجهالة بل تعصب وضلالة وما نقل عن حجة الاسلام من انه لم یثبت ان
یزید قتل حسینا او امر بقتله او رضی به فمبنی علی ما نقلنا من شرح المقاصد مما اورده رحمه الله فی توجیه عدم تجویز بعض السلف اللعن
علی یزید فلا یصلح سندا للمنع واما منع کون قتل الحسین رضی الله عنه مع کونه من اکرم اولاد رسول الله صلی الله علیه وسلم واحب الناس
الیه وکون محبتهم واجبة بالنص واهانتهم کفرا بالاجماع مما یکفر به قیاسا علی قتل عثمان مع انه افضل منه بل وعلی قتل امیر المومنین ابی بکر الصدیق
فانه لو قدر انه قتل لم یکن قاتله کافرا بقتله من جهة ان التکفیر بالقتل رتبة الانبیاء او بناء علی ان تکفیر الشخص المعین غیر جائز لغیر رسول الله صلی الله علیه وسلم
فان الوحشی قتل عم النبی صلی الله علیه وسلم ثم تاب عن القتل والکفر فقبل توبته فیجوز ان تکون حال یزید ایضا کذلک فلیس منشاءه الا سوء الاعتقاد
والانحراف عن طریق الاستقامة والسداد والقیاس مع الفارق الظاهر الفاسد فان من ارتسخ فی قلبه محبة رسول صلی الله علیه وسلم و
اولاده ولم یربط الفواد علی اعتقاده لم یتکلم من قبل اخبث الخبیثین واجهل اعداء الدین والملاعین الطیبین الطاهرین ومعین الظلمة
الجهلة الفاسقین ولو کان مهتدیا بنور الایمان وسالما عن اتباع الشیطان لا تردد فی ان قتل آل الرسول من اعظم الفجار
وان منشاءه هو العداوة والبغضاء وهو اهانة لافضل الرسل والانبیاء وکفر باجماع صحابته الامجاد ولما التبس علیه فساد
ذلک القیاس ولما جعل المبنی فی التردد والالتباس فان قتل عثمان انما وقع من جماعة من اهل البغی ونشاء عن شبهة

هامش: یریدون خ — ویریه خ — المهیمن

شبهة فی الرای ولیس فیه اهانة غایته انه جهالة وقبول توبة الوحشی متواتر معناه عن السید القرشی ولم ینقل عن احد انابة یزید مع
جسارته علی مثل ذلک الظلم الشدید ونحن لا نحکم الا بالظواهر ولا نعلم الغیب الا علام السرائر ولیس مدعانا الا جواز اللعن علی یزید
بناء علی ما تواتر عنه مما غذیته بالوعید ولم یجز ذلک لما جاز لعن من ارتد مثلا الناس ومات من ساعته بناء علی احتمال الرجوع باطنا عما فعله
والانابة الی الله احفظنا عن سوء الاعتقاد واهدنا طریق الرشاد واحشرنا مع النبی والاولاد وارزقنا شفاعتهم یوم المیعاد بحرمة
نبیک وعترته الامجاد والتابعین لهم الی یوم التناد فنحن لا نتوقف فی شانه بل فی ایمانه لعنة الله علیه وعلی انصاره واعوانه وما روی
عن علماء ما وراء النهر من التوقف فی اللعن علیه لعنة الله علیه فوجهه بعض المحققین من مشائخهم بان ذلک لما انهم ما رضوا بان یجری ذکره علی لسان
اهل التوحید صونا عن لسانه وتطهیرا له کما قال الشیخ الخجندی گر کند اهل نظر پیش تو دشنام رقیب ما نخواهم که کسی نام بزبانم هم گذرد
ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر خلافا للشیعة فانهم لا یرون المسح علی الخفین ولا یبلغ ولی درجة الانبیاء ای درجة نبی
من الانبیاء وقیل الاولی ان یذکر هذا فی مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن مامورون عن خوف الخاتمة فان قلت فکیف قال بعد ذلک
مطلقا والامن من الله کفر فکان ذلک مخصوصا بغیر الانبیاء قلت هذا لا یوجب التخصیص فی ذلک لانه لم یقل آمنون وای صوان الآمن من الله تعالی
کفر مطلقا لانه لا یامن من مکر الله الا القوم الخاسرون والانبیاء لم یکونوا آمنین من الله تعالی بل خائفین منه اکثر من غیرهم لانهم اعرف بجلاله من
صفات الجمال والجلال وکونهم مومنین انما هو من قبل الله تعالی تفضیلا لشانهم وهذا لا یستلزم ان یکونوا آمنین منه فلا اشکال ومشاهدة الملک
فان قلت کیف یوجب مجرد مشاهدة الملک کرامة لهم مع ان المذهب انه افضل من الملائکة قلت من جهة ان الملائکة عباد الله المقربون لا یعصون الله ما
امرهم ویفعلون ما یومرون وهم الحاملون للوحی المبلغون الی الانبیاء والوسائط بینهم وبین الله تعالی فی الانبیاء فکانوا اسرار الربوبیة وان یلقی
فی هذه المرتبة العالیة فیکون مشاهدة هولاء المکرمین بهذه الکرامات المتمیزین بمثل هذه الرتبات کرامة لا ای او افضلیة الانبیاء منهم باعتبار
لا یقدح فی ذلک فاعلم ذلک وقد یقع التردد فی ان مرتبة النبوة افضل من مرتبة الولایة روی عن بعض الصوفیة ان الولایة افضل من النبوة لانها تنبی
عن القرب والکرامة کما هو شان خواص الملک الی الرعایا لتبلیغ احکامه وترتیب ما قالوا ان العبد الواصل الی معبوده الحق له توجهات وانصرافات
بوجه آخر نحو الخارج الهابط وهو توجهه من الحق الی الخلق للدعوة والهدایة والتعرف ونحو ذلک ویسمی النبوة وتوجه باطن نحو الواصل الصاعد وهو
توجهه من الخلق الی الحق بلا ملاحظة جلاله وجماله وقصر النظر علی کماله ویسمی الولایة فهی باطن الکمال والصاعد منه والنبوة ظاهره والهابط منه و
معلوم بالبداهة ان صاعد الشی افضل من هابطه ورد ذلک فی شرح المقاصد بان النبوة تنبی عن البعثة من الحق الی الخلق ففیها ملاحظة للجانبین و
وتتضمن قرب الولایة وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولایة غیر النبی لانها لا تکون الا علی غایة الکمال لان غایة ذلک نیل مرتبة الولایة وقد یناقش فیه بانه
اراد بقوله فیها ملاحظة للجانبین ان جانب الحق بلا ملاحظة فیها علی اکمل الوجه فمتوهم اذ لیس فیه تجرد القلب عن الغیر مطلقا وصرف الباطن الی الحق بالکلیة
وان ارادوا ان جانب الحق بلا ملاحظة فیها بوجه ما فمسلم لکن معنی الولایة هو التجرد الی جانب الحق بالکلیة والاعراض عن الخلق بالمرة ولا شک ان هذا افضل
من الملاحظة التامة للخلق والملاحظة الغیر التامة للحق هذا ولو کان الرد المذکور منافقا فلا یکون غیر هذا المناقشة علی قانون المناظرة والتوجیه الا
بالتکلف والتاویل ولو کان معارضة یمکن دفع المناقشة بان مراده هو ان الولایة لا یمکن لغیر النبی ملاحظة جانب الحق اتم مما للانبیاء من جهة النبوة والی هذا
ینظر من قال لا یصح اطلاق القول بان الولایة افضل من النبوة بل لا بد من التقیید وهو ان ولایة النبی افضل من نبوته والی هذا یشیر قول النبی علیه السلام
لی مع الله وقت لا یسعه ملک مقرب ولا نبی مرسل وقیل ان صفة الولایة افضل مطلقا لشاهدة بداهة العقل فان صرف التوجه الی جانب الحق

هامش: والتوجه والنبوة عن الانبیاء و التبلیغ کما هو حال من ارسله الملک صح ح — انتهی خ — الخروج خ — للخلق خ

افضل من ان يكون مع الانحراف الى جانب الخلق اما الاول فلانه لا يمكن لغير النبي عم ملاحظة جانب الحق اتم مما وقع للنبي عم من جهة النبوة فهو اجمع
الى افضلية النبي من الولي والكلام فيه ولعل شبهة الكرامية نشأت من اشتباه العارض بالمعروض فعليك بالتأمل التام في هذا المقام
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط الفرض عنه الامر والنهي وقد اجمع المفسرون على تفسير اليقين المذكور في قوله تعالى واعبد
ربك حتى يأتيك اليقين بالموت وما نقل عن بعض الصوفية من ان العبد اذا بلغ مقام العرفان يسقط عنه التكليف فوجهه بعض المحققين منهم
بان التكليف من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ومشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح بها قلبه ويزداد شوقه ونشاطه ولذا
قال بعض المشايخ الدنيا افضل من الآخرة لان الدنيا دار الخدمة والآخرة دار الفضل ومقام الخدمة للعبد اولى من مقام الفضل   وذهب (زعم خ)
بعض المتاخرين ثم قال حجة الاسلام قد يدعي بعض من يدعي التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله تعالى الى حيث سقطت عنه الصلوة وحل له شرب الخمر وجميع
المعاصي فهذا مما لا شك في وجوب قتله بل قتل هذا اولى من قتل مائة كافر اذ الضرر منهم في الدين وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من يقول
بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء لظهور كفره اما هذا فيهدم الشرع ويزعم انه لا يرتكب فيه الا تخصيص عموم التكليف بمن ليس له مثل درجته (الا ان خصوص خ)
في الدين وربما يزعم انه يلابس الذنب ويقارن المعاصي بظاهره وهو بباطنه بريء منها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به
عصام الشرع   فان الكمل الكاملين في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل قال الامام الرازي رحمه الله في تفسير قوله تعالى
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فامر محمدا صلى الله عليه وسلم بالمواظبة على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة
في شيء من الاوقات فلا يكون ساقطا من عبد كان معناه انه عصمه من الذنوب ويجوز ان يكون معناه انه تعالى دفع ذنبه بتوفيقه للتوبة الى ان لطفه فكل
التائب من الذنب له ونعارضه ايضا بقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان المحبة اذا كانت مشروطة باتباع النبي عم ينافيها المخالفة
بارتكاب المعصية   المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر اعلم ان اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء ينقسم اقساما
فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وباعتبار الخفاء ينحصر ايضا في اربعة الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
وذلك لان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل شيئا من التأويل والتخصيص فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل والتخصيص فمفسر والا
فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد من اللفظ فان خفي بعارض فخفي وان خفي لنفسه فان ادرك المراد
منه بالعقل فمشكل وان ادرك بالنقل فمجمل وان لم يدرك اصلا فمتشابه   ويسمون الباطنية ايضا الاسماعيلية لانتسابهم الى الامام اسماعيل
بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه والسبعية لزعمهم ان النطقاء بالشرائع سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء (السبعية خ)
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتبة لادعائهم ان النصوص ليست (تسعون خ)
على ظاهرها فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر نسبة اللب الى القشر و
والمتمسك بالظاهر معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب   الا المعلم وهو عندهم الناطق بالشرع والامام المعلم له   ومع ذلك ففيه اشارة خفية كما قال الامام حجة
ان في قوله عم لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب اشارة الى ان القلب لا يدخل فيه الانوار ما دام فيه صفات سبعية فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر قال
صاحب المدارك ولم يغلظ الله تعالى في القرآن في شيء من المعاصي تغليظه في افك عائشة رضي الله عنها واوجز في ذلك وابلغ وفصل واجمل واكد و
كرر وما ذاك الا الامر وعن ابن عباس رضي الله عنهما من اذنب ذنبا ثم تاب منه قبلت توبته الا من خاض في امر عائشة وهذا

وهذا منه مبالغة وتعظيم لامر الافك وقد برأ الله تعالى اربعة باربعة برأ يوسف عم بشاهد من اهلها وموسى من قول اليهود بالحجر الذي
ذهب بثوبه ومريم رضها بانطاق ولدها وعائشة بهذه الآي العظام في كتابه المعجز المتلو على وجه الدهر بهذه المبالغات فانظر كم بينها وبين
اولئك وما ذاك الا لاظهار علو منزلة رسول الله عم والتنبيه على انافة محله وعلى آله الكرام واهل البيت العظام   وقد علم ذلك فيما سبق المذكور فيما سبق هو
كون استحلال المعصية كفرا واما تقييده بما قيده هاهنا فقد كان هاهنا   لان ذلك من امارات التكذيب وبهذا يسقط ما يتوهم من ان الجمع بين قولهم لا يكفر احدا
من اهل القبلة وبكفرهم بامثال هذه الامور مشكل وذلك لان قولهم لا يكفر احدا من اهل القبلة انه لا يكفر بما لا يتعلق بانص على الشارع بالكفر و
جعله من امارات التكذيب   والاستهانة بها كان استهانة المعصية الثابت كونها معصية بدليل قطعي وعدها هينة يرتكب عن غير مبالاة ويجري
مجرى المباحات   والاستهزاء على الشريعة كفر وهذا الاستعمال يخالف قوله تعالى يستهزئ بهم ويندرج في الاستهزاء بالشريعة الاستهزاء بواضعها ومظهرها
وعلى هذه الاصول الاخيرة من الاستحلال وما يعقبه   فان حرمته لعينه اعلم ان المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه او لغيره والامر الخارج عنه والاول
هو الحرام بعينه كالزنا او شرب الخمر وكذا الثاني والثالث وهو الحرام بغيره سواء كان ذلك الخارج وصفا لازما للمنهي عنه كالمال المغصوب
للغاصب او امرا مجاورا كالوطء بان الحائض فانه انما هو قبيح للاذى المجاور ولكن الاول منهما بمنزلة قبيح لعينه   كنكاح ذوي الارحام نسبا او
رضاعا او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة من دفع مرض بقول حاذق عدل او مخمصة جميع ذلك من قبيل الحرام بعينه الذي ثبت تحريمه
بدليل قطعي   ومن استحل شرب النبيذ الى حد السكر هذا من قبيل الحرام بغيره فان حرمة النبيذ ليس لعينه كحرمة الخمر بل بوصف الاسكار ولذا
لا يحرم عند ابي حنيفة رحمه الله [illegible] الا القدر المسكر منه وبعضهم لم يوافق وقد قيل الكفر باستحلال الحرام بانه قد علم في دين النبي عليه السلام
حرمته والظاهر انه حرمة النبيذ الى حد السكر تقيد ظني لانه ثابت بالقياس وهو انما يفيد الظن لا يفيد القطع   لان حرمة هذا ثابت في (بتقييد ظني)
جميع الاديان موافقة للحكمة فالمناسب ان الحرام الذي كان حلالا في زمان فتمني حله كفر لان حرمة الابدية انما هي لما اقتضاها الحكمة
الازلية مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فان قلت كون الحرمة موافقة لحكمة الله تعالى هو المراد في الكفر والا فحرمة الخمر ايضا كذلك لان تحريمه
بالنسبة الى هذه الامة انما هو لاقتضاء الحكمة ذلك قلت لكن هذه الحكمة معتبرة فلا مطلقة فارادة الخروج من الثانية خروج من الحكمة مطلقا ومن الاول ليس كذلك بل هو
موافقة للحكمة بوجه وان كانت مخالفة لها ايضا بوجه آخر فافترقا   هو الصحيح لان النص الدال على حرمة قوله تعالى ولا تنكحوا حتى يظهر بطلان ظن الولا مع ان (ينبغي ان لا يقيد خ)
حرمته بغيره على وجه الاستخفاف او عداوة قيل لا ينبغي ان يقيد التكفير بذلك بل الان وجود الانبياء عم مما اقتضته الحكمة بلا شبهة فتمني ان لا يوجد نبي
من الانبياء كفر مطلق قلت والجواب ان اقتضاء الحكمة ذلك انما هو لتبليغ الاحكام الالهية الى عباده ويمكن ان يبلغ تلك الاحكام اليهم بلا توسط
نبي فعدم بعث الانبياء بالتمام لا يستلزم ان لا يوجد تلك الاحكام حتى يكون تمني ذلك موجبا للكفر والكلام وهو لا يتضمن ارادة تبديل حكمة الهية كما لا يخفى وح فلا (والظلام خ) (لعدم خ)
اشكال على ان تمني ذلك امر لغو لا اثر له في الوجود بخلاف تمني حل الزنا واشباهه مما يتعلق بافعال العباد لان امثال ذلك يتضمن انواعا من الفساد ولايجاد الفساد
وكذا يكفر لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر اما اذا ضحك لا على ذلك الوجه بان كان الكلام الموجب للكفر عجيبا غريبا يضحك السامع بالضرورة
فلا   الجزم بان العاصي يكون في النار آه اي على تقدير ان يكون الجازم عاصيا   لانه اما آيس او آمن بناء على قاعدتهم من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
واليأس من ان توفقه الله تعالى آه لكن انه بقي الاشكال بحال الناس الذي ينسد هناك باب قبول التوبة وينعزل العبد عن الاكتساب مطلقا فتمني (فتمني خ)
تلك الحالة لو حصل المعرفة لي بما له من الطاعة والعصيان مع ما عليه من وجوب دخول الجنة او النيران يلزم ان يموت كافرا   والجمع بين قولهم لا يكفر
احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن الى آخره مشكل اعلم ان المراد باهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم

وحشر الاجساد وعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه ذلك فمن يواظب طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي حشر الاجساد او نفي العلم
بالجزئيات لا يكون من اهل القبلة وان المراد بعدم تكفير احد منهم عند اهل السنة انه لا يكفر ما لم يوجد فيه شيء من امارات الكفر وعلاماته ولم يصدر عنه
شيء من موجباته اذا علمت ذلك فاعلم ان اهل القبلة المتفقين على ما ذكرنا من الاصول اختلفوا في اصول اخر كمسئلة الصفات وخلق الاعمال
وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع في ان الحق فيها واحد واختلفوا ايضا هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
او القول به ام لا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة كل اهل الاهواء
الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة بكفر وعليه اكثر الفقهاء ومن
اصحابنا من قال المخالفون وقالت قدماء المعتزلة يكفر القائل بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وقال الاستاد ابو اسحاق يكفر من يكفرنا
ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وقد اجيب عن الاشكال بان عدم التكفير مذهب المتكلمين والتكفير مذهب الفقهاء
فلا يتحد القائل بالنقيضين فلا محذور ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك للتغليظ او عار المخالفين لما ذهب اليه المخالفون والاول لاحترام شأن
اهل القبلة — ربما انتهى الجنس اي قريبا — لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فيرد انه اذا اريد بالشيء في قولهم
المعدوم ليس بشيء هو الثابت المتحقق بمعنى الموجود على ما ذهب اليه المحققون لم يتصور فيه نزاع من المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن ثابت عندهم فانهم ارادوا
بالثبوت ما هو اعم من الوجود نعم قد قالوا المعدوم شيء بمعنى ثابت وهذا ليس نزاعا في الحكم المذكور كما لا يخفى — تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس
مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره واجيب بان عدم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافي نفع دعاء الاحياء لهم فان ذلك النفع بالدعاء
يجوز ان يكون بالقضاء وان توفيق الاحياء للدعاء لهم يجوز ان يكون بسبب عملهم في الدنيا يستحق به مثل ذلك الجزاء فيكون مجزيا بعمله بالآخرة — وهو
الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وجه الاستدلال لهذا الحديث اطلاقه ولكن للخصم ان يقول المطلق منه الاختصاص بصاحب الدعاء
والصدقة واما طريق الاستدلال بحديث العالم والمتعلم فهو انه لما كان للاموات نفع من مجرد مرور العالم والمتعلم على قبورهم من غير قصد الى انتفاعهم
بذلك فمن الدعاء والصدقة اي الحسنى لهم بالطريق الاولى والجامع كون كل عمل خير صدر من الحي في شأنهم — فمنعه المجتهد اي مطلقا — وجوزه بعضهم اي مطلقا
وقيل يستجاب دعاء الكافر في امر الدنيا ولا يستجاب في امر الآخرة وبه ايضا يحصل التوفيق بين الآية والحديث — وهذا اجابة اورد عليه انه يجوز ان يكون
اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا او لم يدع ولا يخفى ان مثل هذه المناقشة يجري في اجابة المؤمنين ايضا — خسف
بالمشرق وخسف بالمكان فارادوا القوة لهم — والمجتهد في العقليات والشرعيات المراد بالاجتهاد ههنا استخراج المسئلة من دليلها مطلقا
فذهب الى كل احتمال جماعة والاحتمالات الاربعة الاول ان ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها ما ادى اليه
رأي المجتهد فعلى هذا قد تعدد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيبا الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العثور عليه بمنزلة العثور
العثور على دفين الثالث ان الحكم معين وله دليل قطعي الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني — والمجتهد غير مكلف باصابته كما زعم طائفة ممن
ذهب الى الاحتمال الثالث من الاحتمالات الاربعة الاول — ففهمناها سليمان روي ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود
عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع الى هيئته الاولى فيرد كل واحد الى صاحبه ملكه فقال داود القضاء
قضيتك وحكم بذلك ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لم يدل الدليل على ان حكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم

وزد الخ
الخلاف الخ
المنكرين الخ
العثور الخ

بالاجتهاد دون الوحي انه لو كان بالوحي لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود عليه السلام الرجوع عنه الى اجتهاد سليمان ويتحقق من هذا انه يجوز للنبي ان يجتهد
ويخطئ فيه وقد يجاب عن هذا الدليل بان المعنى ففهمناها سليمان اي الحكومة التي هي احق وافضل ويؤيده ان الاول نسخ وكلا آتينا حكما
وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر الدين الا ان قول سليمان عليه السلام غير هذا ارفق كانه قال هذا حق وغيره احق — وقد اجمعوا ان الحق فيما
ثبت بالنص واحد واورد عليه ان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والكلام في الاجتهادي على ان القياس عندهم الحكم مثبت — لا تتوقف في العمومات اعترض عليه
بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة اليه فهو اول المسئلة — فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة قيل عليه يجوز
ذلك على عدم قيام الدليل في الناس مختلفين بان يكون الحق في حق البعض الاباحة وفي حق البعض الحظر اذ لا تنافي عند اختلاف المكلفين كما يصح ذلك عند
اختلاف الرسولين في زمان واحد الى قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل منهما على قوم دون قوم فان ما يأمر به احدهما قومه حقا في حقهم وان كان ما يأمره
الآخر بخلافه ويكون هو الحق في حق قومه — ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ المراد بالملائكة في هذا المقام الملائكة العلوية السماوية لا السفلية
الارضية على ما صرح به بعض المحققين وبرسل البشر مطلق الانبياء عليهم السلام والمفهوم من ادلتهم في التفضيل كما ستقف عليه تفضيل الانبياء على رسل
الملائكة من غير تفضيل وفيه بحث فان مراتب الانبياء متفاوتة فمنهم مرسلون وصاحبوا الكتب والشريعة العامة الناسخة للاديان السابقة او الغير الناسخة
ومنهم من لا كتاب له وثبت نبوته بالوحي او الالهام او النوم ومنهم من لا يكون شريعته عامة بل انما بعث الى قوم دون قوم ومنهم من لا شريعة له بل دعا الناس
الى دين نبي قبله او في زمانه فلا شك ان جميعهم ليسوا في مرتبة واحدة فتفضيل كلهم على الملائكة بلا تفضيل حتى يلزم تفضيل من يكون نبوته بمجرد
الالهام او نوم او بعثه الى قوم دون قوم او دعوته الى دين نبي آخر على جبرائيل وميكائيل وهما سيدا الملائكة على ما صرح به بعض الاكابر سيما على
جبرائيل مع انه رسول من الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام والواسطة بينه وبينهم في الانبياء مما يجب في غاية الخفاء وقد ورد فيه ما يدل على عظمة شأنه
حتى ذهب بعضهم الى تفضيله على الانبياء والمرسلين وكذا مراتب المؤمنين من البشر مختلفة كما لا يخفى فتفضيل عوامهم اي غير الانبياء منهم على عوام الملائكة
على الاطلاق حتى يلزم من لم يصدر منه في مدة عمره مما له مدخل في النجاة الا كلمة التوحيد وارتكب انواع الفسوق والمعاصي واستمر عليه الى ان يموت يكون
افضل ممن هو اعلى فيما بين عوام الملك في غاية البعد — الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم اذ قال ربك للملائكة اسجدوا لآدم وهذا الوجه والذي
بعده انما يدلان ظاهرا على تفضيل آدم على الملائكة وحيث لا قائل بالفصل يفيدان تفضيل جميع على رسل الملك — بدليل قوله تعالى حكاية —
ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فهذه الآية تدل على ان السجود كان لآدم حقيقة وكان سجود خدمة وتعظيم فلا يتوجه انه لم لا
يجوز ان يكون السجود لله والآدم كان كالقبلة فالاسناد مجازي ولو سلم فلا نسلم ان الحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى وانما يكون كذلك لو كان سجود خدمة
وتعظيم ومن الجائز ان لا يكون ههنا كذلك بل يكون لاعلاء درجة المسجود ورفع منزلته او يكون عرض فيه من السجود قائما مقام السلام في عرفنا ولو سلم فيجوز
اقدام الافضل الادنى لقوله عليه السلام سيد القوم خادمهم ولو سلم فيجوز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي ثم يمكن المناقشة
بجواز وقوع الغلط من ابليس في حمل السجود على التعظيم والجواب ان الله تعالى اذا نقل من الكفار شيئا ولم ينفه بعده والمسئلة عنده فالمسئلة
عند الاصوليين انه كذلك فاذا نقل من ابليس انه حمل الاسجاد على اسجاد خدمة وتعظيم ولم ينفه علم انه المراد وفيه ان ذلك ايضا يحتمل الكلام
تعالى فاذا فهم ابليس وجب عليه اتباع ظنه لما تقرر في الاصول فلما ابى واستكبر طرد وصار من الكافرين ولم يلزم منه ان يكون مراد الله تعالى ذلك في الواقع
بل في اعتقاده فقط هذا ولا يخفى ان الراجح هو هذا الاحتمال فيفيد الظن المطلوب هنا — ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
فيه ان هذا انما يصح في افعال العباد والقياس غير مستقيم اذ كل ما صدر عنه تعالى يكون حسنا وفيه حكمة غاية الامر لا نطلع عليها في بعض

فتميز الخ
ان المراد فيه الخ

الصور فيجوز ان يكون اسجاد الفاضل للمفضول من هذا القبيل نعم ان المقصود منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه فيه انه
انما يلزم منه افضلية آدم من جهة العلم ولا يدل ذلك على افضليته مطلقا لمن الجائز ان يكون للملائكة اعمال تساوي علمه ثوابا بل يزيد عليه والجواب
ان سياق الآية ينادي على الافضلية المطلقة من جهة العلم كما في قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فتأمل وقد خص من
ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وذلك اما بان يخص غير الانبياء من آل ابراهيم وآل عمران واما بان يخص رسل
الملائكة من العالمين وهذا اولى اذ من اصولهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى لئلا يكون كثرة التخصيص قبل الوصول الى النهي و
واعلم ان العام الذي خص منه البعض غير حجة عند الحنفية فيكون افضل قال عليه السلام افضل الاعمال
احمزها وذهب بعض المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة قال بعض الاكابر ومنهم من
فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا على الرسل من البشر وبه يشعر كلام الامام حجة الاسلام في مواضع من كتبه وعليه الامام
الرازي والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية من ان الملائكة عبارة عن العقول
المجردة المبرات عن مبادي الشرور والنقصان المتصف بجميع الكمالات بالفعل
والملائكة انما هم المبلغون فاسناد التعليم في قوله تعالى علمه شديد
القوى اي شديد القوى الذي هو جبرائيل مجازي والله اعلم
بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل وقد وقع الفراغ
من هذه النسخة الشريفة اللطيفة في اواسط ربيع الآخر
في يوم السبت في وقت العشاء عن يد اضعف
العباد واحوجهم علي بن طوراق بن علي
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين و
المسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الاحياء منهم والاموات
آمين برحمتك يا ارحم
الراحمين آمين يا مجيب
السائلين تاريخ سنة
اثنى وسبعين وتسعمائة
في سنة ٩٧٢

احمزها خ
نسخه

42

استغفر الله العظيم سه بار بگوید بعد الذی لا اله الا هو الحی القیوم و اتوب الیه
واسئله التوبة والمغفرة انه هو التواب الرحیم اللهم انت السلام ومنک السلام
والیک السلام والیک یرجع السلام فحینا ربنا بالسلام وادخلنا دار السلام
تبارکت ربنا وتعالیت یا ذا الجلال والاکرام اللهم لک الحمد حمدا یوافی نعمک ویکافی
مزید کرمک احمدک بجمیع محامدک ما علمت منها وما لم اعلم وعلی جمیع نعمک ما علمت
منها وما لم اعلم وعلی کل حال الحمد لله وبعد آیة الکرسی بخواند وبعد سی بار سبحان الله
گوید وسی بار الحمد لله گوید وسی بار الله اکبر گوید وده بار لا اله الا الله وحده لا شریک
له الملک وله الحمد وهو علی کل شیء قدیر وبعد لا اله الا الله الملک الجبار لا اله الا الله
الواحد القهار لا اله الا الله العزیز الغفار لا اله الا الله الکریم الستار لا اله
الا الله الکبیر المتعال لا اله الا الله خالق اللیل والنهار لا اله الا الله المعبود
بکل مکان لا اله الا الله المذکور بکل لسان لا اله الا الله المعروف بکل احسان
لا اله الا الله کل یوم هو فی شان لا اله الا الله ایمانا بالله لا اله الا الله امانا
من الله لا اله الا الله امانة من عند الله لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله
لا اله الا الله ولا نعبد الا ایاه لا اله الا الله حقا حقا لا اله الا الله ایمانا وصدقا
لا اله الا الله تعبدا ورقا لا اله الا الله تلطفا ورفقا لا اله الا الله قبل کل
شیء لا اله الا الله بعد کل شیء لا اله الا الله یبقی ربنا ویفنی ویموت کل شیء لا اله الا الله
الملک الحق المبین لا اله الا الله الملک الحق الیقین لا اله الا الله العلی العظیم
لا اله الا الله الحلیم الکریم لا اله الا الله رب السموات السبع ورب العرش
العظیم لا اله الا الله اکرم الاکرمین لا اله الا الله ارحم الراحمین لا اله الا الله
حبیب التوابین لا اله الا الله راحم المساکین لا اله الا الله هادی
المضلین لا اله الا الله دلیل الحایرین لا اله الا الله امان الخائفین

لا اله الا الله غياث المستغيثين لا اله الا الله خير الناصرين لا اله الا الله خير الحافظين
لا اله الا الله خير الوارثين لا اله الا الله خير الحاكمين لا اله الا الله خير الرازقين
لا اله الا الله خير الفاتحين لا اله الا الله خير الغافرين لا اله الا الله خير الراحمين
لا اله الا الله وحده صدق وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده ولا شيء بعده لا اله الا الله اهل النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن
لا اله الا الله عدد خلقه وزنة عرشه ورضاء نفسه ومداد كلماته
لا اله الا الله صاحب الوحدانية الوحدانية القديمة الازلية الابدية
ليس له ضد ولا ند ولا شبه ولا شريك لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير واليه المصير
هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير غفرانك ربنا
واليك المصير اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا راد لما قضيت
ولا مبدل لما حكمت ولا ينفع ذا الجد منك الجد ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم سبحان ربي العلي الاعلى الوهاب سبحانك ما عبدناك
حق عبادتك سبحانك ما عرفناك حق معرفتك سبحانك ما ذكرناك حق
ذكرك سبحانك ما شكرناك حق شكرك سبحان الله الابدي الابد
سبحان الله الواحد الاحد سبحان الله الفرد الصمد سبحان الله رافع
السموات بغير عمد سبحان الله الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا سبحان
الله الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد سبحان الملك القدوس
سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العزة والعظمة والورع

والهيبة والجلال والجمال والكمال والبقاء والثناء والضياء والآلاء والنعماء
والكبرياء والجبروت سبحان الملك الحي الذي لا ينام ولا يموت سبوح قدوس ربنا
ورب الملائكة والروح سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم اللهم انت الملك الحق الذي لا اله الا انت يا الله يا رحمن يا رحيم يا ملك
يا قدوس يا سلام يا مؤمن يا مهيمن يا عزيز يا جبار يا متكبر يا خالق يا بارئ يا مصور
يا غفار يا قهار يا وهاب يا رزاق يا فتاح يا عليم يا قابض يا باسط يا خافض
يا رافع يا معز يا مذل يا سميع يا بصير يا حكم يا عدل يا لطيف يا خبير يا حليم يا عظيم
يا غفور يا شكور يا علي يا كبير يا حفيظ يا مقيت يا حسيب يا جليل يا جميل
يا كريم يا رقيب يا مجيب يا واسع يا حكيم يا ودود يا مجيد يا باعث يا شهيد
يا حق يا وكيل يا قوي يا متين يا ولي يا حميد يا محصي يا مبدئ يا معيد يا محيي يا
مميت يا حي يا قيوم يا واجد يا ماجد يا واحد يا احد يا فرد يا صمد يا قادر
يا مقتدر يا مقدم يا مؤخر يا اول يا آخر يا ظاهر يا باطن يا والي يا متعالي يا بر
يا تواب يا منعم يا منتقم يا عفو يا رؤوف يا مالك الملك يا ذا الجلال والاكرام يا رب
يا مقسط يا جامع يا غني يا مغني يا معطي يا مانع يا ضار يا نافع يا نور يا هادي
يا بديع يا باقي يا وارث يا رشيد يا صبور يا صادق يا ستار يا من تقدس
عن الاشباه ذاته وتنزه عن مشابهة الامثال صفاته ويا من دلت على وحدانيته
آياته وشهدت بربوبيته مصنوعاته واحدا لا من قلة وموجودا لا من علة
يا من هو بالبر موصوف وبالاحسان موصوف موصوف بلا غاية وموصوف بلا
نهاية اول قديم بلا ابتداء وآخر كريم بلا انتهاء وغفر ذنوب المذنبين كرما
وحلما يا من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير حسبنا الله ونعم الوكيل

ونعم المولى ونعم النصير يا دائما بلا فناء ويا قائما بلا زوال ويا مدبرا بلا
وزير سهّل علينا وعلى والدينا كل عسير لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك عز جارك وجل ثناؤك وتقدست اسماؤك وعظم شانك ولا اله
غيرك نفعل الله ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بعزته الا الى الله تصير الامور كل
شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم
حسبنا الله كفى سمع الله لمن دعى ليس وراء الله المنتهى من اعتصم بالله نجى سبحانه
سبحان من لم يزل ربا رحيما ولا يزال كريما لا اله الا الله والكبرياء والجبروت
والسلطان والبرهان لله والآلاء والنعماء لله والليل والنهار له وما سكن
فيهما لله الواحد القهار اصبحنا على فطرة الاسلام وكلمة الاخلاص وعلى دين نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم وعلى ملة ابينا ابراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين
صلوات ملائكته وانبيائه ورسله وحملة عرشه وجميع خلقه على سيدنا محمد و
آله واصحابه عليه وعليهم السلام ورحمة الله وبركاته الصلوة والسلام
عليك يا رسول الله الصلوة والسلام عليك يا حبيب الله الصلوة والسلام
عليك يا خليل الله الصلوة والسلام عليك يا نبي الله الصلوة والسلام عليك
يا صفي الله الصلوة والسلام عليك يا خير خلق الله الصلوة والسلام عليك يا من
اختاره الله الصلوة والسلام عليك يا من ارسله الله الصلوة والسلام عليك
يا من زينه الله الصلوة والسلام عليك يا من شرفه الله الصلوة والسلام عليك
يا من كرمه الله الصلوة والسلام عليك يا من عظمه الله الصلوة والسلام عليك
يا سيد المرسلين الصلوة والسلام عليك يا امام المتقين الصلوة والسلام

عليك يا خاتم النبيين الصلوة والسلام عليك يا شفيع المذنبين الصلوة والسلام عليك
يا رسول رب العالمين صلوات الله وملائكته وانبيائه ورسله وحملة عرشه
وجميع خلقه وعلى سيدنا محمد وآله واصحابه عليه وعليهم السلام ورحمة الله و
بركاته يا حي حين لا حي في ديمومة ملكه يا قيوم فلا يفوت شيء من علمه ولا يؤده
حفظه يا واحد الباقي اول كل شيء وآخره يا دائم الباقي فلا فناء ولا زوال
لملكه يا صمد من غير شبيه ولا شيء كمثله يا بار فلا يكفو يدانيه ولا شيء كفوه يدانيه
ولا امكان لوصفه يا كبير انت الذي لا تهتدي العقول لوصف عظمته يا بارئ النفوس
بلا مثال خلا من غيره يا زكي الطاهر من كل آفة بقدسه يا كافي الموسع لما خلق
من عطايا فضله يا نقي من كل جور لم يرضه ولم يخالطه فعاله يا حنان انت الذي
وسعت كل شيء رحمة وعلما يا منان ذو الاحسان قد عم كل الخلائق منه يا ديان
العباد كل يقوم خاضعا لرغبته ورهبته يا خالق من في السموات والارض كل اليه
معاده يا رحيم كل صريخ ومكروب وغياثه ومعاذه يا تام فلا تصف الالسن
كنه كل جلاله وملكه وعزه يا مبدع البدائع لم يبغ في انشائها عونا من خلقه
يا علام الغيوب فلا يفوت شيء من علمه ولا يؤده يا حليم ذا الاناة فلا يعادله
شيء من خلقه وعز يا معيد ما افناه اذا برز الخلائق لدعوته من مخافته
يا حميد الفعال ذا المن على جميع خلقه بلطفه يا عزيز المنيع الغالب على امره
فلا شيء يعادله يا قاهر ذا البطش الشديد انت الذي لا يطاق انتقامه
يا قريب المتعال فوق كل شيء علو ارتفاعه يا مذل كل جبار عنيد بقهر عزيز
سلطانه يا نور كل شيء وهداه انت الذي فلق الظلمات بنوره

يا عالي الشامخ فوق كل شيء علوه ارتفاعه يا قدوس الطاهر من كل سوء فلا شيء يعادله
من خلقه يا مبدئ البرايا ومعيدها بعد فنائها بقدرته يا جليل المتكبر عن
كل شيء فالعدل امره والصدق وعده يا محمود فلا تبلغ الاوهام كل كنه ثنائه
ومجده يا كريم العفو ذا العدل انت الذي ملا كل شيء عدله يا عظيم ذا الثناء
الفاخر وذا العز والمجد والكبرياء فلا يذل عزه يا عجيب الصنائع فلا تنطق الالسن
بكل آلائه وثنائه يا غياثي عند كل كربة ويا معاذي عند كل شدة يا مجيبي
عند كل دعوة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم صل على سيدنا محمد في
الاولين وصل على سيدنا محمد في الآخرين وصل على سيدنا محمد في الملا الاعلى الى
يوم الدين وصل على سيدنا محمد في كل وقت وحين وصل على جميع الانبياء
والمرسلين وعلى ملائكتك المقربين وعلى عبادك الصالحين وعلى اهل
طاعتنا اجمعين وارحمنا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين

V45